

Visões do Oriente. O Budismo no Japão aos olhos de João Rodrigues
Tçuzzu

Raquel Sofia Baptista dos Prazeres

Dissertação de Mestrado em História Moderna e dos Descobrimentos

Setembro, 2012

Dissertação apresentada para cumprimento dos requisitos necessários à obtenção do grau de Mestre em História Moderna e dos Descobrimentos, realizada sob a orientação científica do Professor Doutor João Paulo Oliveira e Costa.

A todos os que são parte de mim

AGRADECIMENTOS

A realização de uma dissertação de mestrado constitui o marco do encerramento de mais um ciclo acadêmico. Assim, e porque nunca podemos separar-nos das influências do mundo que nos envolve, haverá sempre alguém que nos apoie, guie, que nos dê conforto e motivação, ao longo de toda a vida. Por este motivo, deixaremos aqui alguns agradecimentos que não podem deixar de ser feitos.

Em primeiro lugar, uma palavra de gratidão ao professor João Paulo Oliveira e Costa, pela orientação realizada a esta tese, pelo generoso empréstimo de me conceder parte da sua biblioteca pessoal, pela constante disponibilidade para solucionar as minhas dúvidas e acalmar as apreensões sentidas durante a sua realização.

Não posso deixar de dirigir um muito obrigado à professora Jessica Hallett, e aos professores Angelo Cattaneo e André Teixeira por me terem, ao longo do mestrado, ajudado na delineação de alguns assuntos tratados neste trabalho.

À Paula e à Carla, do Centro de História de Além-Mar, um sincero agradecimento pelas inúmeras conversas das horas de almoço, em que a vossa companhia tornou muitos dias mais agradáveis.

Aos meus amigos, especialmente à Catarina, um enorme obrigado por todo o apoio e amizade, nas horas partilhadas de alegria e de aflição.

Um forte agradecimento aos meus pais, ao meu irmão, aos meus avós e ao meu padrinho, cujo apoio incondicional de todas as horas foi imprescindível para chegar a esta etapa. Obrigada por acreditarem e alimentarem os meus sonhos.

Por fim, uma palavra de sentido reconhecimento ao André, por todos estes anos de companheirismo, pelo carinho e pela paciência nos momentos de angústia.

VISÕES DO ORIENTE. O BUDISMO NO JAPÃO AOS OLHOS DE JOÃO RODRIGUES TÇUZZU

RAQUEL SOFIA BAPTISTA DOS PRAZERES

RESUMO

PALAVRAS-CHAVES: João Rodrigues *Tçuzzu*; Percepções Religiosas; Budismo; Japão; Século XVI

Em 1543 os portugueses chegaram ao Japão. O mundo tomou, por fim, consciência do seu todo. O intenso intercâmbio de ideias com a sociedade nativa proporcionou à Europa o aprofundamento do seu conhecimento sobre a Ásia, bem como o choque com a religião que nela estava profundamente enraizada, o Budismo. A alma do Império do Sol Nascente vive nas suas particularidades religiosas e a Lei de Buda representa o pilar de toda a sua estruturação política e social. Nagasaki, Julho de 1577, aporta apenas mais um de tantos navios portugueses. A bordo estava João Rodrigues, um jovem que, com apenas dezasseis anos, pisou pela primeira vez o Japão, onde ingressou na Companhia de Jesus. Acompanhou inúmeras visitas e embaixadas à presença das autoridades nipónicas desempenhando a função de intérprete, o que lhe conferiu a designação de *tçuzzu*. Rodrigues considerava-se a si próprio, de entre os jesuítas da missão, aquele que melhor conhecia a língua e a cultura japonesa e Macau foi o local de redacção do tratado que viria a ser considerado um dos melhores retratos da civilização nipónica, a *História da Igreja do Japão*. A religião não é, contudo, alvo de uma significativa reflexão no seu texto, que nos deixa questões em aberto.

ABSTRACT

KEYWORDS: João Rodrigues *Tçuzzu*; Religious Perceptions; Buddhism; Japan; Sixteenth-Century

In 1543 the Portuguese arrived in Japan. The world took, at last, conscience of his whole. The intense interchange of ideas with the native society allowed Europe to deepen its knowledge about Asia, as well as the collision with the religion that was deeply settled there, Buddhism. The soul of the Empire of the Rising Sun lives in his religious particularities and the Buddha Law represents the pillar of all its political and social organization. Nagasaki, July 1577, just docked one more of many Portuguese ships. Aboard was João Rodrigues, a young man who, with only sixteen, first set foot in

Japan, where he joined the Society of Jesus. He attended numerous visits and embassies to the presence of the Nipponese authorities as an interpreter, which gave him the designation of *tçuzzu*. Rodrigues considered himself, of all the Jesuits on the Mission, as the one who best knew the Japanese language and culture, and Macao was the writing stage for the treatise which would be considered one of the best depictions of Nipponese civilization, the *História da Igreja do Japão*. Religion is not, although, an object of a significant reflection on his text, which leaves us open issues.

ÍNDICE

Introdução.....	1
Capítulo I: João Rodrigues <i>Tçuzzu</i>	4
I.1. A Viagem.....	4
I.2. ‘ <i>Nanban Tçuzzu</i> ’.....	12
I.3. Rodrigues na China.....	31
I.4. <i>História da Igreja do Japão</i> . Um retrato civilizacional.....	34
Capítulo II: O Budismo no Japão.....	39
II.1. Antes de Buda: A veneração dos <i>kami</i>	39
II.2. Origem e principais conceitos.....	43
II.3. <i>Mahayana</i> . O Grande Veículo chega ao Japão.....	50
II.4. Consolidação de uma identidade cultural.....	55
Capítulo III: Percepções de um Europeu.....	67
III.1. O Xintoísmo.....	67
III.2. O Budismo.....	69
III.2.1. Origens e transmissão para o Japão.....	69
III.2.2. Os <i>bonzo</i> , as seitas e os locais de culto.....	71
III.2.3. A Conceção do Universo.....	83
III.3. O Cerimonial do chá.....	87
Conclusão.....	95
Fontes e Bibliografia.....	100
Anexos.....	104

INTRODUÇÃO

O presente trabalho, concretizado no âmbito da dissertação de mestrado em História Moderna e dos Descobrimentos, pretende ser um estudo das percepções do padre jesuíta João Rodrigues, conhecido como *tçuzzu* (“o intérprete”), relativamente ao budismo praticado no Japão.

Numa primeira fase, atenderemos aos dados biográficos do jesuíta português, de forma a compreender o seu percurso de vida e de que forma este poderá ter influenciado a sua obra e as ideias transmitidas. Para isso consideramos importante contrapor os acontecimentos marcantes da vida de João Rodrigues com o desenvolvimento da missão no Japão, uma vez que ambos os percursos se encontram intimamente ligados.

No prefácio da terceira edição de *O Culto do Chá*, de Wenceslau de Moraes, escrito por Armando Martins Janeira, é referido que autores de todo o mundo citam Rodrigues devido aos seus muitos conhecimentos relativos à cultura japonesa, enquanto em Portugal, berço do jesuíta, ninguém o conhecia¹.

Efectivamente, aquando da nossa pesquisa bibliográfica sobre o este religioso, deparámo-nos com uma evidente escassez de autores. Do restrito conjunto de nomes que contemplou João Rodrigues nos seus trabalhos, há um que se destaca acima de todos, o de Michael Cooper.

Cooper foi o primeiro, e único até ao momento, a elaborar uma biografia sobre o português, publicada em 1973 com o título *Rodrigues, o Intérprete. Um Jesuíta Português no Japão e na China do Século XVI*.

Para além deste, apenas o título *Au Japon avec João Rodrigues (1580-1620)*, de Jacques Bésineau, foi publicado, em 1998, com cariz biográfico, embora este texto baseie a sua informação maioritariamente no trabalho do seu antecessor.

Salientamos que, tanto Michael Cooper como Jacques Bésineau são ambos membros da Companhia de Jesus e talvez por essa razão tenham sentido uma maior empatia com esta figura. O facto de os únicos autores da biografia de João Rodrigues serem, tal como ele, padres jesuítas, constitui um factor restritivo das interpretações

¹ Wenceslau de MORAES, *O Culto do Chá*, Lisboa, Instituto Cultural de Macau, 1987.

efectuadas. Contudo, a escassez de trabalhos historiográficos sobre esta personagem, torna-nos imprescindível o recurso aos dois autores supracitados, nunca esquecendo as limitações dos dados conferidos e procurando sempre realizar um exercício crítico dos mesmos.

Quanto às fontes para o estudo da biografia de Rodrigues, recorreremos à edição de Joseph Franz Schütte da *Monumenta Historica Japoniae*, que contém preciosas informações sobre a circulação dos missionários pelos vários colégios jesuítas do Japão, Macau e, em menor número, das Filipinas, entre os anos de 1549 e 1654².

João Rodrigues viveu trinta e três anos no arquipélago nipónico, entre 1577 e 1610, tendo alcançado um notável domínio da língua japonesa, facto que lhe proporcionou desempenhar a função de intérprete da Companhia de Jesus junto da Corte. Frequentou os círculos das mais altas instâncias políticas do Império do Sol Nascente da segunda metade da centúria de quinhentos, e inícios de seiscentos.

Das suas vivências deixou-nos alguns testemunhos escritos, de inegável valor intelectual. Duas gramáticas, a *Arte da Ligoa de Iapam* e a *Arte Breve da Lingoa Iapoa*, e um compêndio de informações sobre a civilização nipónica e a obra missionária no território, a que foi atribuído o título de *História da Igreja do Japão*. É, sobretudo, devido a este legado intelectual que João Rodrigues é considerado pela historiografia como uma figura incontornável para o conhecimento da cultura nipónica do século XVI. Todavia, não podemos em momento algum deixar de considerar que toda a informação contida na sua obra deriva de um olhar exterior e, portanto, sujeito às confrontações com os padrões culturais do jesuíta, os europeus. Ainda que Rodrigues tenha chegado ao Japão durante a sua juventude, foi educado segundo os princípios que regiam a Companhia, numa Europa dilacerada pelas dissidências religiosas entre católicos e protestantes. Deste modo, os modelos orientadores do português constituíram, certamente, um factor influenciador das suas perspectivas.

Em segundo lugar, procuraremos esboçar um quadro geral das vivências religiosas existentes no Japão, antes da chegada dos missionários ao arquipélago. Desta

² Uma vez que o objectivo deste trabalho não é fazer um estudo da vida de João Rodrigues, as suas cartas não foram consultadas na versão manuscrita, mas foram conhecidas e citadas através das referências de Michael Cooper em *Rodrigues: O intérprete*.

forma, abordaremos primeiramente a questão das crenças xintoístas, existentes nas ilhas desde os tempos da fundação da civilização nipônica. Depois, uma contextualização das origens do budismo e dos seus principais conceitos doutrinários, parecem-nos fundamentais para a compreensão da sua integração e enraizamento no Império do Sol Nascente. Traçaremos, ainda, o enquadramento das várias seitas budistas no território, procedendo, nos casos que considerarmos relevante, a um desenvolvimento relativo às ideias particulares dessas ramificações, como são os casos das seitas amidistas e da espiritualidade Zen.

Num último momento, procederemos à análise das referências feitas por João Rodrigues às questões religiosas nas suas obras, focando-nos particularmente na *História da Igreja do Japão*, uma vez que dois terços do seu conteúdo se relacionam com as características civilizacionais nipônicas. Sempre que considerarmos pertinente recorreremos à citação da fonte em questão, realizando em todas as circunstâncias uma reflexão das informações dadas, ou não dadas, acompanhada por todas as incógnitas que possam ser suscitadas ao longo do presente trabalho.

Assim, procuraremos perceber que informações foram transmitidas pelo *tçuzzu* no que concerne aos cultos existentes no Japão, qual a importância que lhe conferiu e qual a posição que o jesuíta tomou relativamente a ela. Sendo a religião um dos elementos basilares de qualquer civilização, parece-nos legítimo crer que atrairia a atenção de qualquer indivíduo, mais do que qualquer outra coisa, mais ainda em circunstâncias de convívio com uma cultura com a qual se tinha estabelecido um vínculo (comercial, religioso e político) havia não muitas décadas.

No final do presente trabalho, esperamos concluir não só qual a forma que João Rodrigues elegeu para transmitir ao público europeu a realidade religiosa vivida no arquipélago durante o período em que lá esteve estabelecido, mas também se o jesuíta realmente apreendeu, ou não, a importância vital desta para o desenvolvimento e afirmação da cultura nipônica.

CAPÍTULO I: JOÃO RODRIGUES TÇUZZU

I.1 – A Viagem

João Rodrigues nasceu no ano de 1561, presumivelmente, em Sernancelhe, na diocese de Lamego. Sobre a sua proveniência familiar e a sua juventude passada em Portugal nesta região beirã nada é conhecido³.

Não obstante a falta de informação relativamente à sua primeira década de vida, parece ser consensual que com catorze ou quinze anos, no mês de Março de 1574, João Rodrigues terá embarcado com outros quarenta e um indivíduos da Companhia de Jesus muito provavelmente numa das naus da armada de Ambrósio de Aguiar. Se assim foi, partilhou o momento da partida com o italiano Alessandro Valignano, com quem viria, mais tarde, a contactar pessoalmente no âmbito das visitas diplomáticas à corte japonesa.

A longa viagem de seis meses terminou com a atracagem na cidade de Goa, para mais tarde partir para o porto de Macau, ao qual chegou em Abril de 1577.

A sua permanência de apenas algumas semanas em Macau, ocorreu num período de grandes tensões diplomáticas entre a China e as ilhas do Japão devido à pirataria, que havia levado a uma ruptura das relações comerciais oficiais entre os dois territórios. Esta conjuntura demonstrava-se um grande benefício para os mercadores portugueses, que tornou a cidade portuária numa placa giratória para as actividades económicas entre a própria China, Portugal e o Japão⁴.

Foi de Macau que Rodrigues e os seus companheiros partiram no último trajecto para as ilhas nipónicas, as quais alcançaram em Julho de 1577, tendo desembarcado na cidade de Nagasaki. Tinham passado três anos e um mês desde que deixara Portugal, país que nunca mais voltaria a ver.

³ Foram levantadas teorias sobre a possível ligação a Dona Flamula Rodrigues, que durante o século X foi senhora do castelo desse mesmo lugar. No entanto, tais suposições não estão comprovadas, até porque as próprias palavras de João escritas vários anos mais tarde, afirmando ser um homem vulgar e sem capacidades para utilizar um português polido, levam a supor uma origem humilde que não lhe teria proporcionado estudos. Vide Michael COOPER, SJ, *Rodrigues, O intérprete. Um jesuíta no Japão e na China do século XVI*, Lisboa, Quetzal Editores, 2003, pp. 19, 20.

⁴ Vide Luís Filipe BARRETO, *Macau : Poder e Saber. Séculos XVI e XVII*, Lisboa, Editorial Presença, 2006, pp. 15-18.

Como os restantes jovens que o acompanharam na viagem até ao Império do Sol Nascente, João Rodrigues foi muito provavelmente alojado na residência jesuíta de Todos os Santos⁵, estabelecida nessa cidade, onde veio a receber a sua formação eclesiástica. O envio de noviços, sobretudo órfãos, para os espaços ultramarinos das missões era algo bastante frequente, que tinha como grande propósito o auxílio em cerimónias litúrgicas e a aprendizagem das línguas locais, de modo a poderem desempenhar funções de intérpretes⁶ e poucos tiveram tanto sucesso nesta última questão como o que alcançou Rodrigues.

Aquando da chegada do jovem português a Nagasaki, a missão em território japonês beneficiava de uma significativa estabilidade e segurança, organizando-se com base num sistema que se traduziu, em 1581, num vice-provincialato, compartimentado em três áreas geográficas distintas, desempenhando um papel de células administrativas: Miyako, Bungo e Shimo⁷.

Pouco se sabe do que fez João Rodrigues nos primeiros anos depois de chegar ao Japão. No entanto, parece certo que dos cerca de trinta e três anos consecutivos em que permaneceu em solo nipónico, a sua maior parte foi passada em Nagasaki. Testemunhou, assim, a evolução do que era um porto mercantil ainda pequeno à época do seu desembarque, para o que se tornou num pólo fervilhante de comércio quando Rodrigues deixou, para sempre, o Japão em 1610.

Não obstante a falta de informações relativamente às suas actividades iniciais, é intensivamente descrita pelo próprio João Rodrigues, na sua *Historia*, a cidade de Miyako⁸ que terá visitado na primeira década da sua presença no arquipélago. O jovem jesuíta tornou-se companhia frequente e bastante importante para as visitas realizadas pelos mercadores portugueses à corte e as actividades que lhe foram sendo atribuídas podem indicar uma certa estima junto dos missionários da Companhia de Jesus.

Aquando da presença de Rodrigues na capital imperial, esta encontrava-se num estado de renovação, tanto em termos de estruturas urbanísticas, como de estruturação governamental. De facto, o clima de guerra civil que se tinha sentido em todo o Japão

⁵ A residência de Todos os Santos foi fundada em 1569 pelo jesuíta Gaspar Vilela. Cf. Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p. 39.

⁶ Cf. *Ibidem*, p. 23.

⁷ Vide Jacques BÉSINEAU, *Au Japon avec João Rodrigues*, p.63.

⁸ Em japonês *capital*. A cidade de ‘Meaco’, como é referida nas fontes europeias, foi capital imperial durante todo o período Heian (794-1185) e até 1868. A sua toponímia actual é ‘Quioto’.

desde a guerra de *Ōnin*⁹, teve repercussões na conservação da cidade. As obras de reconstituição tiveram início com a entrada na cena política de Oda Nobunaga¹⁰ que se destacou pelas suas capacidades militares, renovou a imagem da cidade que se viu sob a sua governação desde 1568.

A mais alta instância da política japonesa era o imperador. Sobre ele era imposta a influência dos membros da Corte que o rodeavam e, sobretudo, os monges budistas que detinham grande poder em todo o arquipélago desde o Período de Nara (710-794). Foi sob pressão dos *bonzo* que, em 1569, o imperador Ogimachi publicou um decreto de condenação ao Cristianismo e à acção dos missionários. Todavia, era por Nobunaga¹¹ que qualquer assunto respeitante aos interesses políticos, económicos, religiosos tinha necessariamente que passar, facto que deixou bem claro aos jesuítas numa audiência em que terá dito: “não tenhais conta com o Dairi nem com o Cubocama, porque tudo está debaixo de meu poder, somente fazei o que vos disser, e ai estai a onde quiseres”¹². A sua posição face à acção cristã não se revelou hostil, pelo que a pressão dos religiosos budistas não surtiu qualquer efeito. De facto, a relação entre Oda Nobunaga e os religiosos budistas era pautada, precisamente, pela conflitualidade que se verificou nos diversos esforços de enfraquecimento das influências exercidas pelos religiosos budistas, que lhe valeram vários inimigos políticos e reforçaram a esperança dos missionários europeus da sua conversão ao cristianismo¹³.

⁹ Cf. Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p. 43. A “Guerra de *Ōnin* e de *Bummei*” é a designação pela qual se conhece o período de dez anos (1467-1477) durante o qual se viveu num claro clima de guerra civil e de luta constante pela unificação política do Japão, que envolveu quase todas as casas senhoriais do país. Vide, *The Cambridge History of Japan*, vol.3, *Medieval Japan*, John Whitney Hall (ed.), Cambridge Histories Online/Cambridge University Press, 2008.

¹⁰ Filho de Oda Nobuhide, Nobunaga nasceu a 9 de Julho de 1534, no seio de um dos ramos colaterais do clã de Yamato. Desde cedo revelou uma personalidade predominantemente militar, que alimentou a sua ambição pelo poder. A sua impetuosa veia guerreira pautada pela mestria no campo de batalha, impulsionou o início da unificação política do arquipélago nipónico, proporcionou a sua ascensão na corte imperial e deixou-o registado na história como um dos mais notáveis chefes militares da história do Japão. Para uma visão biográfica desta personalidade vide Jeroen P. LAMERS, *Japonius Tyrannus. The Japanese Warlord Oda Nobunaga Reconsidered*, Leiden, Hotei Publishing, 2000.

¹¹ Depois da deposição de Ashikaga Yoshiaki em 1573, Nobunaga assumiu a governação, sob o título de *tensho*. Tal momento marcou o término do xogunato Ashikaga e do *bakufu* Muromachi, aplicando-se uma nova visão política no Japão, a *Tenka*. Cf. *The Cambridge History of Japan*, vol.3, p.230. A concepção de *Tenka*, que significa “debaixo do Céu”, foi originalmente desenvolvida na China (*Tianxia*), reportando à construção mental do império chinês enquanto centro do mundo.

¹² Cit. in Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p.43. Vide, ainda, João Paulo Oliveira e COSTA, “Oda Nobunaga e a Expansão Portuguesa”, in *Revista de Cultura*, nº 13/14 (Janeiro-Junho 1991), Instituto Cultural de Macau, pp. 259-272; *Idem*, *O Japão e o Cristianismo no Século XVI. Ensaios de História Luso-Nipónica*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999, pp. 107-128.

¹³ O jesuíta português Luís Fróis apresenta-nos como motivação para a hostilidade existente entre Nobunaga e os bonzos a morte de Oda Nobuhide que, embora não possamos comprovar, passamos a

Apesar da conjuntura instável que a cidade de Miyako tinha ultrapassado, esta continuava a representar um centro prestigiado do poder político, económico, social e cultural da civilização japonesa. Por essa razão, pareceu aos padres da Companhia de Jesus instalados no território de significativa importância o estabelecimento de uma missão num local tão distante de Nagasaki¹⁴. Tais constatações, a par da ostentação revelada pelos edifícios budistas na capital, levou à construção de uma igreja no local, dedicada à Assunção de Nossa Senhora, sob o intuito de promover o sucesso da acção cristã¹⁵.

Após esta estadia em Miyako, Rodrigues terá regressado à região de Kyushu, presumivelmente com outros missionários ou mercadores, onde teve conhecimento da grande derrota sofrida pelo *tono*¹⁶ de Bungo¹⁷, Ōtomo Sōrin, um dos poucos senhores a receber o baptismo nesta época, na sua tentativa de conquistar a província de Hyūga e que fortemente apoiou os padres jesuítas. Sabe-se, através das suas palavras, que Rodrigues já se encontrava na região do Bungo durante o Verão de 1578, altura em que o dáimio foi baptizado, com o nome Francisco¹⁸.

O jovem jesuíta português acompanhou o Superior Francisco Cabral¹⁹, quando este integrou a hoste de Bungo, que invadiu a província de Hyūga, onde o exército dos

citar: “Estando seo pay no reino de Voari para morrer, pedio aos bonzos que rogassem pela vida do pay, perguntando-lhes se convaleceria daquella enfermidade. Certificarão-lhe que sy, mas elle morreo dahi a poucos dias. Nobunanga mandou meter os bonzos em hum templo e fechar-lhe as portas por fora, e que pois lhe mentião na saude de seo pay, que rogassem aos idolos com maior atenção por suas proprias vidas e, tendo-os cercados por fora, matou alguns delles às espingardadas”. Cf. Luís FRÓIS, *Historia de Japam*, vol. 2, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1981, p. 240. Sobre a relação entre Oda Nobunaga e os missionários cristãos vide Johannes LAURES, S.J., “Nobunaga und das Christentum”, Tóquio, Sophia-Universitat, 1950.

¹⁴ Vide Ana Fernandes PINTO, *Uma Imagem do Japão. A aristocracia guerreira nipónica nas Cartas Jesuítas de Évora (1598)*, Lisboa, Instituto Português do Oriente/Fundação Oriente, 2004, p.85.

¹⁵ Essa igreja ficou conhecida entre os japoneses por *Namban Ji* (templo dos bárbaros do sul). Cf. Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, pp.45-47.

¹⁶ Senhor feudal. Ōtomo Sōrin é referido nas fontes jesuítas como o “rei do Bungo” e sempre pelo seu nome cristão, Francisco. Vide Madalena RIBEIRO, *Samurais Cristãos. Os Jesuítas e a Nobreza Cristã do Sul do Japão no Século XVI*, Lisboa, CHAM, 2009, pp.127-151.

¹⁷ Actual prefeitura de Oita.

¹⁸ Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p.55.

¹⁹ Nascido na ilha de São Miguel nos Açores, possivelmente no ano de 1533, Francisco Cabral iniciou desde cedo a sua educação na capital portuguesa. Ingressou o curso de humanidades na Universidade de Coimbra e, em 1550 embarcou para Goa, juntamente com o vice-rei D. Afonso de Noronha. Acompanhou-o na expedição empreendida contra a facção turca fixada em Ormuz. Foi nesse contexto que estabeleceu contacto com o jesuíta António Vaz e, associando as suas origens fidalgas ao ideal da milícia cristã, entrou no noviciado da Companhia de Jesus em Goa, em Dezembro de 1554. Complementou o curso de artes (correspondente a filosofia) em 1556 e estudou dois anos de teologia. Em 1559 assinava as suas cartas dirigidas ao Geral da missão enquanto *consultor provinciae*. No mês de Abril de 1568 foi enviado para o arquipélago nipónico, onde desembarcou a 18 de Junho de 1570, sob o estatuto de Superior de Malaca, Macau e da missão do Japão, cargo esse em que foi antecedido por Cosme de Torres e precedido pelo italiano Alessandro Valignano, que o substituiu em 1581. Vide Joseph

Ōtomo foi derrotado na batalha de Mimikawa, travada a 2 de Dezembro desse ano, frente às forças de Shimazu Iehisa, daimio de Satsuma²⁰. Encontramos na *História* de Rodrigues a referência a tal acontecimento, numa descrição da província de Hyūga, na qual o português escreve: “ (...) foi lá o Duque D. Francisco com hum exército de cinquenta mil infantes com intento de fazer todo aquele Reyno Christão, e governado com leys dos Christãos conforme as ordenações do Reyno de Portugal, as quais lhe contentarão muito; para esse efeito levou consigo o Padre Francisco Cabral Superior de todo o Japão com outros padres e irmãos da Companhia, em cuja companhia nos achamos; mas pelos altos, e profundos juízos do Senhor, e soberbiados de Bungo, que erão gentios, permitiu Deos Nosso Senhor, que Satsuma ficasse vencedor desbaratando o exército de Bungo junto ao rio Miniga”²¹.

Na sequência deste episódio, Ōtomo Sōrin pretendeu continuar a enfrentar o inimigo, mas acabou por decidir retirar-se para a região do Funai, pelo que escreveu a Francisco Cabral para o avisar. No entanto, a recepção dessa carta foi tardia e os missionários tiveram que fugir apressadamente, sem tempo para precauções. Assim, vários objectos de elevado valor, incluindo alfaias litúrgicas, foram deixados para trás, salvando-se sobretudo os objectos de prata que foram deixados ao cuidado dos quatros jovens que constituíam o grupo, entre o quais se encontrava Rodrigues²².

A acção de Ōtomo Sōrin na sua empresa para o alargamento dos seus domínios territoriais, complementada pelas ordens dadas por si para ser levada a cabo uma destruição dos locais de culto budista por onde passava, provocou um descontentamento generalizado. A ideia de que as perdas militares, como foi o caso de Mimikawa, eram infligidas como resposta das divindades desprezadas, desencadeou uma atitude desfavorável não só perante o daimio cristão, mas também perante os religiosos jesuítas que se encontravam na região. Note-se que esta justificação do desagrado das divindades budistas face aos indivíduos baptizados foi, algumas vezes, apontado como um motivo plausível para a renúncia ao Cristianismo.

Franz SCHÜTTE, S.J., *Valignano's Mission Principles for Japan*, vol. 1, St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1980, pp. 187-247.

²⁰ Cf. Jurgis ELISONAS, “Christianity and the daimyo”, in *The Cambridge History of Japan*, vol.4, *Early Modern Japan*, John Whitney Hall (ed), Cambridge Histories Online/Cambridge University Press, 2008, pp. 316-359.

²¹ Cf. João RODRIGUES, S.J., *História da Igreja do Japão*, vol. 1, Macau, Notícias de Macau, 1956, p. 137 [ff. 39, 39v].

²² Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p. 53.

Apesar deste período conturbado, Ōtomo Sōrin recuperou da derrota militar e, anos mais tarde, juntou-se a Toyotomi Hideyoshi na sua campanha de conquista de Kyushu, efectuada em 1587, mas morreu pouco depois a 29 de Junho desse ano²³.

Nos anos que se seguiram, nomeadamente após a primeira estadia do padre Visitador à missão, Alessandro Valignano, as informações disponíveis relativamente à vida de João Rodrigues apresentam-se bastante mais abundantes²⁴. Tal facto deve-se à relação privilegiada de que o jovem português beneficiou junto do superior italiano.

Alessandro Valignano²⁵ desembarcou na ilha de Kyushu no dia 25 de Julho de 1579, com o objectivo de realizar a sua primeira inspecção à missão do Japão (que durou dois anos e sete meses, até Fevereiro de 1582) e a sua acção foi da maior importância para a nova abordagem seguida pelos missionários jesuítas no arquipélago.

Efectivamente, durante a sua permanência nas ilhas nipónicas, Valignano demonstrou-se pouco agradado com o método missionário aplicado pelo Superior Francisco Cabral. Sendo inegável o importante contributo de Cabral para a disseminação do cristianismo no seio das camadas mais elevadas da sociedade japonesa²⁶, desde logo se demonstrou evidente a posição antagónica estabelecida entre ele e Valignano.

²³ Cf. Madalena RIBEIRO, *op. cit.*, p.187.

²⁴ É facto que nos catálogos da Companhia de Jesus relativamente aos padres e irmãos que a compunham, não se encontra nenhuma referência a João Rodrigues até ao ano de 1581. Não obstante, uma vez que a chegada do português ao Japão ocorreu em 1577, pressupomos que se encontrava entre os dez indivíduos que, em 1579, estavam distribuídos pelas residências jesuítas com a intenção de ingressarem na ordem. Vide Joseph Franz SCHÜTTE, *Monumenta Historica Japoniae I. Textus Catalogorum Japoniae (1549-1654)*, Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu (vol. 111), 1975, p. 113 [Em diante citado como *Monumenta Historica Japoniae*].

²⁵ Alessandro Valignano nasceu em Chieti (Nápoles), na primeira metade de Fevereiro do ano de 1539, no seio de uma das mais importantes famílias da região, a qual tinha uma ligação privilegiada com aquele que veio a ser o papa Paulo IV (p. 1555-1559). Estudou Direito na cidade de Pádua e doutorou-se em leis em 1557. Desde cedo se movimentou por entre a corte pontifícia, junto de Paulo IV e, mais tarde, de Pio IV (p. 1559-1565). A 29 de Maio de 1566, ingressou na Companhia de Jesus e, um ano depois, entrou no Colégio Romano onde estudou filosofia e física. Em 1570, no dia 25 de Maio, foi ordenado padre em Roma e, em Setembro de 1573 após a sua profissão de quatro votos, foi nomeado Visitador das missões jesuítas nas “Índias”. Deixou a Europa nesse mesmo mês rumo a Goa, onde desembarcou em Setembro do ano seguinte e daí partiu para Malaca em 1577. Depois de passar por Macau chegou, por fim, ao Japão a 25 de Julho de 1579. Aí desempenhou a importante função de Visitador, a qual executou até à data da sua morte em Macau, no ano de 1606. Realizou três visitas ao Japão. A primeira entre 1579 e 1582, a segunda entre 1590 e 1592 e a terceira entre os anos de 1598 e 1603. Para uma leitura destas questões vide Joseph Franz SCHÜTTE, S.J., *Valignano's Mission Principles for Japan*, 2 vols., St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1980 [Citado de ora em diante como *Principles for Japan*].

²⁶ Destacam-se os baptismos dos dáimios do Bungo, Owari, Tosa e Arima, que contribuíram para a adopção da doutrina católica entre outros elementos da aristocracia japonesa.

Cabral considerava que os disseminadores mais eficazes presentes no arquipélago nipónico eram os próprios dáimios. Uma vez que a maioria da população se encontrava dependente deles, seria relativamente simples exercerem a sua persuasão para que os seus súbditos adoptassem o cristianismo. Todavia, a aproximação dos dáimios à religião cristã era, sobretudo, favorecida pelas relações comerciais com os mercadores europeus²⁷.

De facto, a relação cordial estabelecida com os missionários cristãos visava, em grande medida, estabelecer um vínculo privilegiado com os mercadores portugueses que atracavam nos portos do Japão, de modo a garantir o acesso aos tão desejados produtos que chegavam de Macau. Terá sido pela constatação deste facto e das constantes críticas de outros missionários invocando uma falta de disciplina religiosa no seio da missão, que metodologias mais rígidas foram adoptadas, visando manter os comportamentos e uma imagem de tipo ocidental²⁸.

Contrariamente a estes métodos, surgiam opiniões que defendiam que para o sucesso da missão em solo nipónico deveria ser precisamente equacionada uma atitude de adaptação às particularidades culturais nativas. Assim, em vez de uma acentuação das diferenças entre os missionários e as populações, deveria seguir-se um caminho de aproximação entre ambos os lados. Foi com base nesta metodologia que já era implementada por alguns dos jesuítas fixados no Japão, que Alessandro Valignano absorveu a génese do fenómeno que ficou conhecido por “inculturação”, ou “acomodação cultural”²⁹.

Por tal razão, destacamos o texto elaborado por Valignano que visava transmitir estas ideias aos restantes missionários, ao qual conferiu o título de *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues do Jappão*³⁰.

O primeiro aspecto salientado por Alessandro Valignano, para pôr em prática este fenómeno, foi o da necessidade de aprendizagem das línguas locais. O conhecimento e consequente domínio das línguas asiáticas, neste caso particular do

²⁷ Cf. Josef Franz SCHÜTTE, *Principles for Japan*, vol. 1, pp. 206-208.

²⁸ Cf. *Ibidem*, pp. 208, 209.

²⁹ Para uma percepção mais aprofundada dos métodos de adaptação cultural oficializados por Valignano vide a obra citada de Josef Franz SCHÜTTE, *Principles for Japan*, 2 vols. e a abaixo mencionada, do mesmo autor.

³⁰ Publicado com edição crítica, introdução e notas de Josef Franz Schütte como *Il Cerimoniale per i Missionari del Giappone. Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues de Jappão*, Roma, Storia e Letteratura, 1946.

japonês, fariam toda a diferença na capacidade dos padres jesuítas conseguirem passar uma mensagem perceptível às populações nativas. Além disso, a adoção de modos quotidianos semelhantes aos dos próprios japoneses seria também apropriada, de forma a estabelecer um contacto mais efectivo entre os dois grupos³¹.

Estas ideias não foram bem aceites pelo Superior da missão jesuíta no Japão, Francisco Cabral, que defendia a impossibilidade de aprendizagem da língua por parte dos europeus, propondo ao contrário de Valignano, a constituição de um colégio no território que preparasse japoneses para serem intérpretes dos missionários³².

Durante a sua primeira visita às ilhas japonesas, Alessandro Valignano recebeu os votos de doze noviços na Companhia de Jesus na véspera do dia de Natal do ano de 1580, assinalando a inauguração do noviciado de Usuki.

De acordo com o *Catalogus Informationum Communium* de Dezembro de 1584, João Rodrigues, integrado no Colégio de Funai, terá ingressado a Companhia precisamente nessa cerimónia, com cerca de vinte e três anos de idade, uma vez que é expressamente assinalado o mês de Dezembro de 1580. Começava, assim, o seu longo percurso eclesiástico³³.

³¹ Cf. Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p. 56.

³² Cf. *Ibidem*, p.57.

³³ Vide “Catalogum Informationum Communium Tam Patrum Quam Fratrum Societatis Iesu Provinciae Indiae Orientalis. Conscriptus Mense Decembri Anni 1584”, in *Monumenta Historica Japoniae*, pp. 156 e 157. É apresentada uma tabela com informações relativas à nacionalidade de João Rodrigues, idade, constituição física, tempo de pertença à Companhia e percurso de estudos.

I.2. ‘*Nanban Tçuzzu*’

Em 1581, depois de quase dois anos no arquipélago, o Visitador Alessandro Valignano escreveu o seu primeiro livro dedicado à civilização japonesa, os *Advertimentos e avisos acerca dos costumes e catangues do Jappão*, que já referimos e que terá sido apresentado e divulgado entre os noviços da Companhia no território. Composto por sete capítulos, esta obra atenta às principais tradições e hábitos japoneses, entre eles a cerimónia do chá, a qual abordaremos mais tarde, dada a relevada importância conferida por João Rodrigues a essa temática na sua *Historia da Igreja do Japão*.

Decorria esse mesmo ano quando Rodrigues, acompanhado de outros noviços, ingressou no colégio de São Paulo, em Funai, onde prosseguiu os seus estudos de preparação para ser ordenado³⁴. Aí, os noviços aprendiam a redacção em latim, a par da língua japonesa e da apologética cristã destinada à refutação das concepções budistas³⁵. As capacidades linguísticas dos jovens seminaristas eram postas à prova assim que o japonês se tornava relativamente fluído, recebendo a incumbência de procederem às pregações durante as missas celebradas em Funai.

Esta crescente importância conferida à aprendizagem da língua japonesa por parte dos religiosos europeus proporcionou a redacção, no mesmo ano de 1581, da primeira gramática dedicada ao idioma, a *Arte*, elaborada segundo se pensa pelo italiano António Prenestino, acompanhada de um catecismo e de um dicionário. Mais tarde, João Rodrigues escreveu, em Nagasaki, entre 1604 e 1608, a sua *Arte da Lingoa de Iapam*, também referida como *Arte Grande*, tendo seguido a estrutura da sua antecessora³⁶. Esta gramática foi elaborada “pera com mays facilidade aprenderem a lingoa desta nação nossos Padres, & Irmãos, que da Europa, & da India vem a trabalhar nesta vinha do Senhor”³⁷. Nela espelhou o seu respeitável domínio do japonês, embora alguns jesuítas tenham sido da opinião que uma obra mais sucinta fosse uma melhor

³⁴ “Rol dos Collégios e Casas e dos Padres e Irmãos da Companhia que estão em Japão a 20 de Dezembro de 1581”, in *Monumenta Historica Japoniae*, p. 124.

³⁵ Cf. Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p. 62.

³⁶ A *Arte* de 1581, atribuída a Prenestino, estava organizada de acordo com a lógica das gramáticas dedicadas ao latim. Para uma reflexão sobre João Rodrigues partindo do seu legado escrito vide Jacques BÉSINEAU, *op. cit.*, pp. 177-191.

³⁷ *Arte da Lingoa de Iapam composta pello Padre Ioão Rodrigues da Cõpanhia de IESV diuidida em tres livros*, Nagasaki, Colégio da Companhia de Jesus, 1604, p.5 [A versão consultada encontra-se disponível online em www.googlebooks.com].

opção. Por esta razão foi editada no ano de 1620, já em Macau, a *Arte Breve da Lingoa Iapoa*, destinada aos seus iniciados³⁸.

Ainda que Rodrigues já tivesse frequentado o curso geral de artes (filosofia), salientamos a relevância da abertura, a 21 de Outubro de 1581, do curso de filosofia eclesiástica na mesma cidade de Funai, que instruiu os seminaristas nas matérias respeitantes à lógica aristotélica, bem como nos campos da Cosmologia e das Ciências Naturais³⁹. Estas temáticas encontram-se repercutidas na *Historia* de Rodrigues *tçuzzu*, como veremos adiante.

Terminada a Lógica, era tempo de ingressar nos estudos de Teologia. O curso, iniciado em finais de 1585, logo teve que ser transferido, a par do colégio e do noviciado, para Yamagushi, devido ao agravamento do quadro político nipónico e à invasão, no início do ano seguinte, da província do Bungo⁴⁰.

Em Dezembro de 1587, João Rodrigues era, segundo um registo⁴¹, *auditor theologiae* no Colégio de Funai. Uma vez que em Janeiro de 1593, no catálogo de informações relativas aos padres da Companhia de Jesus no Japão da autoria do Visitador Alessandro Valignano, Rodrigues surge entre os estudantes de Teologia, parece-nos óbvio assumir que seria apenas estudante do referido curso⁴².

Todavia, é certo que em 1588, desempenhava funções no ensino das humanidades, tal como os padres António Prenestino e Miguel Colaço⁴³.

³⁸ Vide Michael COOPER, S.J. (ed.), *João Rodrigues Account of Sixteenth-Century Japan*, London, The Hakluyt Society, 2001, pp.21, 22 [Citado em diante como *João Rodrigues Account*].

³⁹ Cf. *Ibidem*, p.64.

⁴⁰ Como já referimos, Toyotomi Hideyoshi, que assumiu o poder na sequência do assassinato de Oda Nobunaga e do seu filho em 1582, obteve sucesso na submissão dessa região ao poder da *Tenka*, ao lado de Ōtomo Sōrin, o dáimio cristão, em 1587. Contudo, essa vitória trouxe consigo uma inesperada atitude e, nesse mesmo ano, foi promulgado o primeiro édito de expulsão dos missionários jesuítas de todas as ilhas nipónicas.

⁴¹ Vide “Catalogus Patrum ac Fratrum Societatis Jesu Provincias Indiae Orientalis, mense Decembri confectus. Anni 1587”, in *Monumenta Historica Japoniae*, p. 207.

⁴² “Hermano Joan Rodríguez, portugués, de Sernancelha, diocesis de Braga, de 30 años de edad, de buenas fuerças, de 12 años de la Compañia. Oyó el curso de las Artes y uno año y medio de theología, la qual va agora continuando de estudiar. Sabe muy bien la lengoa de Japón y prédica en ella”. Vide “Primero Catálogo de las Imformaciones Communes de los Padres y Hermanos de la Compañia de Jesús de la dicha Provincia de Japón, hecho en el primero de Henero del año 1593 por el P.^e Alexandro Valignano Visitador” (Hermanos studiantes de theología y casos y latín), in *Monumenta Historica Japoniae*, p. 315.

⁴³ Vide “Catalogum Studiorum” (“*Professores humanarum litterarum*”), in *Monumenta Historica Japoniae*, p. 261.

De acordo com as palavras do próprio Rodrigues, escritas em Nagasaki no ano de 1598, o ensino do latim que prestava aos estudantes jesuítas foi feito em dois seminários: um em Miyako e outro em Arima, fundados em 1580 e 1581, respectivamente, por Valignano⁴⁴. Não obstante, em Dezembro de '87 ambos os seminários foram fundidos e instalados em Hachirao, onde permaneceu até 1589, ano em que foi transferido para Katsusa, tornando a ser estabelecido em Hachirao entre o mês de Maio de 1591 e Maio de 1595. Rodrigues terá feito parte do quadro de docentes durante o período sequente à unificação dos dois colégios⁴⁵.

Não bastando os temas já referidos, Valignano pretendeu alargar a abordagem dos seminários também à literatura chinesa, às artes, ciências, humanidades e, talvez a mais curiosa e simbólica, aos comportamentos japoneses. Contrastando com este enriquecimento cultural, a menção a autores da Antiguidade Clássica tais como o anteriormente referido grego Aristóteles, ou mesmo o romano Cícero foi expressamente proibida pelas suas crenças pagãs, fazendo adquirir obras latinas impressas em Macau especialmente feitas para o ensino dos seminaristas no Japão⁴⁶.

No mês de Dezembro de 1590 Rodrigues esteve em Miyako, incumbido de negociações de cariz diplomático.

O início do percurso de Rodrigues como intérprete da parte dos missionários jesuítas no território nipónico terá, segundo a interpretação de uma sua carta, redigida em castelhano e datada de 1598, ocorrido ainda durante o decénio de 1580, em vida de Gaspar Coelho, vice-provincial da missão até à data de sua morte em 1590⁴⁷. Pelas suas palavras lê-se que “ (...) por saber algo de la lengua de Japon, he andado com el padre vice-provincial por su lengua, hasta que el padre Visitador Alessandro Valignano vino a

⁴⁴ A notícia da criação dos dois seminários é dada pelo próprio Valignano, a par da autorização de Oda Nobunaga para a edificação de igrejas (contendo a frase do Visitador a esperança, que se revelou frustrada, de se poder realizar um baptismo do governante), numa carta ao arcebispo de Évora, sendo que passamos a citar o trecho correspondente: “(...) fizeraõse assi mesmo dous seminarios de moços natiraeas da terra, hum em Arima, & outro no Miáco, & Nobunanga que he o mór senhor de Iapãp quis que os padres fizessem igrejas em sua terra, & assi mesmo quis o principe seu filho *que* fizessem os padres na sua cidade principal do reino de Minno, & hũ, & outro fazem taõ grandes fauores aos padres que se tem por cousa mui certa, que ou se ha de conuerter algum delles, ou ha de auer em seus reinos mui grande conuersão (...)”. “Carta do padre Vsitador Alexandre Valegnano pera o Illustrissimo, & Reuerendissimo senhor dom Theotonio de Bragança Arcebispo de Euora, de Arima a vinte cinco de Agosto de 1580”, in *Cartas de Évora*, f. 479.

⁴⁵ De acordo com os catálogos das informações da Companhia de Jesus, referentes aos anos de 1620 e 1623, Rodrigues terá sido leitor de latim por um período de três ou quatro anos. Cf. *Monumenta Historica Japoniae*, pp. 857 e 957.

⁴⁶ Cf. Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p.69.

⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 72.

Japon con la Embaxada del Vi Rei de la India”⁴⁸. Embora antes dele tenha sido o, também português, padre Luís Fróis a desempenhar o papel de tradutor entre os elementos da Companhia e os membros da corte japonesa, após Alessandro Valignano ter assumido o cargo de Visitador da Missão no território, foi João Rodrigues, com pouco mais de vinte anos de idade, pelo seu significativo domínio do japonês que já mencionámos, o escolhido para esses trabalhos.

A pouca idade que Rodrigues tinha quando desembarcou pela primeira vez no Japão, tal como muitos dos seus companheiros, teve certamente bastante influência na sua capacidade de apreensão de uma língua tão distinta da sua materna, por oposição ao que ocorria com os missionários mais velhos. O facto de ter ficado tantos anos no país do Sol nascente contribuiu, sem sombra de dúvida, para o crescente aperfeiçoamento das suas competências linguísticas.

A sua notável mestria para o idioma nativo, bem como para as questões diplomáticas fizeram de Rodrigues o mais afamado jesuíta nas ilhas nipónicas para acompanhar (quase) todos os que se deslocassem à corte para tratar dos mais variados assuntos, permitindo contactar e conviver com os mais importantes e influentes indivíduos de todo o Japão. Este facto fez com que ficasse conhecido na *História* por João Rodrigues *tçuzzu*⁴⁹ ou por ‘o intérprete’, nomenclatura já utilizada nos registos da Companhia de Jesus em 1587⁵⁰.

Em Julho de 1590, Alessandro Valignano embarcou em Macau com destino ao Japão com a tarefa, enquanto embaixador, de entregar uma carta⁵¹ do vice-rei português da Índia, D. Duarte de Meneses, dirigida a Toyotomi Hideyoshi e na qual se mostrava agradado com a tolerância demonstrada perante os missionários católicos. A carta e a embaixada foram preparadas na Índia, ainda antes de ter sido conhecido o édito anti-cristão, promulgado a 25 de Julho de 1587, e da mudança de atitude de Hideyoshi. Deste modo, a proclamação desse édito retirou grande parte do sentido da deslocação do

⁴⁸ Nagasaki, 28.ii.1598, em JS 13, f.132. Cit. In Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p.72.

⁴⁹ Do japonês *tsuji* que significa, precisamente, intérprete.

⁵⁰ “Fr. Joanes Rodríguez [Tçuzu], auditor theologiae”. “Cathalogus Patrum ac Fratrum Societatis Jesu Provincias Indiae Orientalis, mense Decembri confectus. Anni 1587.”, in *Monumenta Historica Japoniae*, p. 207.

⁵¹ Escrita em português e dirigida ao *quambacudono* (*kampaku-dono*), o principal conselheiro do imperador, neste caso Hideyoshi. Cf. Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p.83.

Visitador à corte japonesa⁵². Ainda assim, Alessandro Valignano reuniu uma comitiva para o acompanhar a Miyako, a qual Rodrigues parece ter integrado e que começou a sua viagem no mês de Dezembro.

A 27 de Fevereiro de 1591, João Rodrigues, acompanhando Alessandro Valignano, terá entrado na cidade de Miyako, onde foram instalados numa residência pertencente ao próprio *taiko*. A 3 de Março, a comitiva percorreu a cidade protagonizando um cortejo de proporções simbólicas e de um aparato visual impressionante⁵³.

Chegados ao palácio *Juraku-dai* encontraram-se com Hideyoshi, a quem Valignano apresentou a carta de Meneses. Seguiu-se um cerimonial, designado por *sakazuki*, no qual Toyotomi Hideyoshi e Alessandro Valignano partilharam a mesma taça de *saké* como símbolo de amizade entre ambas as partes e em que um grupo de meninos japoneses tocou instrumentos musicais ocidentais. Após um solene banquete oferecido à comitiva, Hideyoshi mostrou ao Visitador grande interesse em saber acerca da Europa, estando Rodrigues responsável pela intermediação, e colocou diversas questões aos emissários japoneses que integravam a comitiva e que haviam regressado, precisamente, do continente europeu.

Apesar de Valignano e os seus acompanhantes terem deixado *Juraku-dai* depois de uma visita ao recinto, João Rodrigues permaneceu na capital a pedido do próprio Hideyoshi para que pudesse receber a resposta escrita destinada ao vice-rei português da Índia. Nessa mesma tarde e no dia seguinte, o *kanpaku* permaneceu durante um longo período em diálogo com o jesuíta português sobre a Europa, os presentes que havia recebido de D. Duarte de Meneses e o que deveria enviar em resposta, partilhou a sua intenção de conquistar a vizinha China e, ainda, o seu desagrado perante os *bonzo* japoneses⁵⁴.

A embaixada do Visitador deixou Miyako em meados do mês de Março, porém, por designação de Toyotomi Hideyoshi, Rodrigues *tçuzzu* não os acompanhou, ficando na cidade até ao regresso do governante. Durante este período já era notório tanto para os membros da Companhia de Jesus, como para os cortesãos japoneses que o jovem jesuíta beneficiava de uma alta consideração por parte do *taiko*. Deste modo, foi

⁵² Cf. *Ibidem*, p.81.

⁵³ É feita por Michael Cooper uma descrição sumária do cortejo em Rodrigues, *O intérprete*, p.82.

⁵⁴ Cf. Michael COOPER, S.J., Rodrigues, *O intérprete*, pp.89,90.

restabelecida uma residência jesuíta na capital, conhecida entre os religiosos cristãos por “Casa Rodrigues”⁵⁵. Contudo, poucos dias foram precisos para que tudo tomasse outro cariz. No seu regresso de Owari, Hideyoshi apresentou um sentimento de maior desagrado perante os missionários e a sua acção prejudicial às crenças locais, o xintoísmo e o budismo. Os missionários no Japão voltaram, mais uma vez, a perder confiança junto do governante. Como indica a frase adiante, atribuída a Hideyoshi, a decisão de expulsar os missionários europeus nada se deveu a questões doutrinárias relativas ao Cristianismo, como passaremos a citar: “Quando um dia alguns cortesãos o elogiaram por ter expulso os missionários em 1587, afirmando serem estes má gente pregando uma má doutrina, o ‘Taiko’ teria respondido que não os havia expulsado por sua doutrina ser má. A razão para o decreto, explica, era serem estrangeiros pregando uma doutrina hostil aos deuses budistas e xinto, minando assim a religião e os costumes japoneses”⁵⁶.

Prova da nova atitude de Hideyoshi perante a Companhia de Jesus, é o facto de João Rodrigues, relativamente respeitado e admirado pelo dirigente, ter sido chamado novamente ao seu castelo para responder a algumas perguntas respeitantes à veracidade da embaixada encabeçada por Valignano e essas terem sido colocadas e respondidas por meio de intermediários, uma vez que o português ficou numa sala diferente da de Hideyoshi⁵⁷. No entanto, as respostas positivamente recebidas pelo *kanpaku* levaram Rodrigues à sua presença em que terá sido inquirido sobre assuntos relativos à Índia, nomeadamente à sua religião. Toyotomi Hideyoshi reforçou, junto do jesuíta, a sua posição face à acção evangelizadora dos missionários⁵⁸ de forma a ser possível manter as boas e desejadas relações comerciais com os mercadores portugueses, bem como os laços diplomáticos, sobretudo com o vice-rei da Índia, D. Duarte de Meneses.

Pouco tempo depois, Rodrigues recebeu das mãos de Maeda Toshimasu, homem de confiança do *kanpaku*, a resposta deste à carta do vice-rei português, juntamente com um conjunto de presentes. A carta de Hideyoshi reforçava, precisamente, a sua determinação em suprimir a actividade missionária no território, uma vez que o Japão era um país com fortes raízes religiosas e culturais no Xintoísmo e Budismo.

⁵⁵ Cf. *Ibidem*, p.92.

⁵⁶ Cit. in Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p.116.

⁵⁷ Cf. *Ibidem*, p. 95.

⁵⁸ Hideyoshi refere que não atribui qualquer importância à conversão ao Cristianismo por parte de indivíduos do povo, por oposição à dos grandes senhores japoneses. Os dáimios cristãos apresentavam uma incompatibilidade de interesses políticos e militares face àqueles que se mantinham crentes nas religiões ancestrais. Para um aprofundamento desta temática vide Madalena RIBEIRO, *op. cit.*

Entre os anos de 1592 e 1595, como anteriormente referimos, João Rodrigues debruçou-se novamente sobre os estudos de Teologia Escolástica na residência de Todos os Santos em Nagasaki e sob a responsabilidade do espanhol Pedro de la Cruz.

Durante esse espaço temporal efectuou visitas a Hideyoshi na sua corte em representação da comunidade jesuíta, uma vez que era o único missionário que tinha permissão oficial para se fixar em qualquer lugar no território nipónico.

Na sua deslocação a Miyako no ano de 1595, o governante presenteou o jesuíta com quimonos de seda, a par de um pedido para que o português fosse responsável pela compra de fardos desse mesmo material, a seda, provenientes da China. Este terá sido o primeiro contacto que Rodrigues *tçuzzu* travou com o comércio da seda e que veio a provocar o desagrado de outros membros da Companhia de Jesus.

Foi com este estatuto especial de que gozava junto dos mais importantes membros da aristocracia japonesa, que João Rodrigues foi ordenado sacerdote entre os meses de Abril e Julho de 1596, numa cerimónia realizada em Macau presidida por D. Pedro Martins⁵⁹.

Referiremos agora, embora de forma breve, a relevância da criação da primeira diocese no Japão, pelos desenvolvimentos que daí advieram.

Pelo transtorno que era provocado pela obrigatoriedade da deslocação dos noviços jesuítas para Macau de modo a serem realizadas as suas ordenações, mas sobretudo por razões de gestão das actividades missionárias nas ilhas nipónicas, foi discutida ao longo de várias décadas a possibilidade da criação de uma diocese no Japão⁶⁰. Todavia, as opiniões não eram consensuais, sobretudo pelo receio da nomeação de um bispo exterior à Companhia de Jesus que ameaçasse a exclusividade desta no território, mas também pela natureza completamente distinta da civilização japonesa e da sua realidade política instável, pelo que se levantaram vozes contra este facto. Entre elas encontrava-se a de Alessandro Valignano que, numa carta de 1580 dirigida ao arcebispo de Évora salienta esses motivos⁶¹.

⁵⁹ Cf. *Monumenta Historica Japoniae*, p. 409.

⁶⁰ Sobre este assunto vide João Paulo Oliveira e COSTA, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira* (dissertação de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, FCSH-UNL), Lisboa, 1998, pp. 215-236.

⁶¹ Vide “Carta do padre Vsitador Alexandro Valegnano pera o Illustrissimo, & Reuerendissimo senhor Dom Theotonio de Bragança Arcebispo de Euora, de Arima a vinte e cinco de Agosto de 1580”, in *Cartas de Évora*, ff. 477v-478v.

Contudo, os desenvolvimentos da missão e o crescimento do número de baptizados no arquipélago tornaram essa opção inevitável e, depois de mais de trinta anos de debates, foi enfim criada pelo Papa Sisto V, por meio de uma bula de 19 de Fevereiro de 1588, a diocese de Funai. Foi nomeado bispo, nesse mesmo ano, o jesuíta Sebastião de Moraes, mas morreu em Moçambique durante o mês de Agosto, no decorrer da viagem⁶². Sucedeu-lhe D. Pedro Martins⁶³, o segundo bispo do Japão, mas o primeiro a pisar o seu solo.

O desembarque no arquipélago ocorreu a 14 de Agosto de 1596. A chegada do bispo coincidiu com um momento de aparente acalmia no que dizia respeito à situação dos missionários, facto relatado pelo próprio prelado⁶⁴.

Assim, em Dezembro de 1596, João Rodrigues acompanhou D. Pedro Martins à capital como seu intérprete na audiência que o apresentaria junto de Toyotomi Hideyoshi e da corte japonesa, enquanto representante do vice-rei português da Índia e portador de uma carta sua destinada ao *taiko*⁶⁵.

Contudo, o momento em que o bispo chegou à residência de Hideyoshi não foi, de todo, o mais apropriado para os interesses jesuítas. Isto porque, apesar do aval para a realização da audiência, em princípios de Setembro, um sismo tinha provocado prejuízos significativos, inclusive ao próprio palácio imperial e ao castelo de Fushimi onde habitava o governante e que teria corrido risco de vida, mas também a vários

⁶² “Lista de los Defuntos del año de 1588”, in *Monumenta Historica Japoniae*, p. 226.

⁶³ D. Pedro Martins nasceu em 1542 na cidade de Coimbra. Ingressou na Companhia de Jesus em 1556 e doutorou-se em Artes e em Teologia. Solicitou a Roma permissão para integrar nas missões, pelo que foi eleito provincial da Índia em 1587. O desempenho de tal cargo valeu-lhe diversas críticas pela sua inexperiência que, todavia, não constituíram impedimento à sua nomeação para assumir o bispado do Japão. No mês de Agosto de 1593 desembarcou em Macau, onde se ocupou da liderança da diocese, devido à ausência do seu bispo, D. Leonardo de Sá (que tinha sido feito cativo em Sumatra). Vide o artigo de Jesús LÓPEZ-GAY, “Don Pedro Martins, SJ (1542-1598), primer obispo português que visitó el Japón”, in *O Século Cristão do Japão, Actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)*, (org. Roberto Carneiro e Arthur Teodoro de Matos), Lisboa, IHAM/CEPCEP, 1994, pp.79-94.

⁶⁴ Numa carta sua, D. Pedro Martins escreveu “Dom Pedro Martínez bispo de Jappão, e do conselho de sua Magestade certifico neste presente, come indo de aqui de Meaco, o anno passado do 96 na monção de Julho para Japão, por quasi todos os Padres da Companhia que la residem, me escreuerem que bem podia ia entrar naquela christandade sem lhe fazer prejuizo com minha entrada, porque a persiguição de Cambaco tinha ya abonçado muito, e os christãos gozauão ia de alguna quietação, e liberdade, entrando eu em Japão vespóra de nossa Senhora de Agosto, achei aquella christandade en tanta paz e bonanza, que em Nangansaqui, e em Arie, e noutras partes do Ximo, me fizeram os christãos recibimentos publicos sem ninguem lhe ir a mão (...)”. Cf. Jesús LÓPEZ-GAY, *op. cit.*, pp.86,87.

⁶⁵ Cf. *Ibidem*, p.88.

templos budistas e tinha, ainda, resultado numa considerável perda de vidas humanas. Como se não bastasse, a invasão da Coreia encontrava-se num impasse⁶⁶.

A audiência entre o *kanpaku* e o bispo de Funai realizou-se apesar de todas as vicissitudes. Após este encontro, a aparente estabilidade da presença dos missionários europeus no Japão permaneceu inalterada por Toyotomi Hideyoshi, que tendia a ignorar esse facto, não obstante o édito de expulsão vigente, de forma a manter as boas relações comerciais com os mercadores portugueses.

No entanto, a chegada de novos europeus às ilhas nipónicas, com a agravante de serem também eles religiosos, veio alterar irreversivelmente esta conjuntura relativamente pacífica. Os primeiros frades franciscanos desembarcaram no Japão para lá se fixarem em 1592⁶⁷. As rivalidades existentes entre estes e os missionários da Companhia de Jesus no que respeitava não só à metodologia religiosa aplicada no arquipélago, como também por interesses de cariz económico, vieram destabilizar a relativa harmonia que existia com o poder político local. Atenderemos a essa questão seguidamente.

O quadro tornou-se ainda mais fragilizado quando, em inícios de 1597, foi decretada uma ordem de execução de vinte e seis cristãos.

Assim, a 5 de Fevereiro desse ano, ocorreu no Japão a primeira execução colectiva envolvendo europeus, seis padres franciscanos, e entre os “26 mártires de Nagasaki”, encontravam-se ainda três irmãos jesuítas japoneses. Rodrigues foi autorizado por Hideyoshi a realizar uma missa pela salvação das suas almas⁶⁸.

Este momento marcou, indubitavelmente, o início do declínio das relações entre o Japão e a Europa católica e abriu caminho ao estabelecimento de relações comerciais com os mercadores holandeses.

No mês seguinte, os doze padres jesuítas que se encontravam há mais tempo no Japão juntaram-se em reunião para ser discutida a situação do bispo Pedro Martins após a audiência algo fracassada junto de Hideyoshi. João Rodrigues terá estado presente, uma vez que beneficiava de uma posição privilegiada na corte. No entanto, fosse qual

⁶⁶ Cf. Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, pp.126,127.

⁶⁷ Sobre este assunto vide João Paulo Oliveira e COSTA, “A rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente e a querela missionológica no Japão”, in *O Século Cristão do Japão. Actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)*, (org. Roberto Carneiro e Arthur Teodoro de Matos), Lisboa, IHAM/CEPCEP, 1994, pp. 477-512.

⁶⁸ Cf. Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, pp.118, 119.

fosse a conclusão retirada desse encontro, por aviso de Terazawa Hirotaka, bem como de outros dáimios cristãos, o bispo de Funai não deveria de forma alguma permanecer em solo japonês, sendo imperativo que entrasse a bordo do primeiro navio que saísse para Macau, o que ocorreu no mês de Março desse ano de 1597⁶⁹.

Acrescendo a este facto, a 20 de Março foi ordenada novamente a expulsão dos religiosos da Companhia de Jesus do território, exceptuando Rodrigues e poucos outros indivíduos, considerados relevantes para a manutenção das actividades comerciais. Foi precisamente no âmbito das relações mercantis que *tçuzzu* regressou ao Miyako.

Durante essa visita a Toyotomi Hideyoshi quis inteirar-se da situação política hispânica, nomeadamente quanto ao facto de toda a Península Ibérica estar sob a governação do mesmo rei. Tal informação foi confirmada por Rodrigues, que salientou que apesar da existência de um mesmo rei e uma mesma religião, prevalecia um sentimento nacional distinto, situação esta com que Hideyoshi estabeleceu um certo paralelismo reportando-a para as relações entre Japão, China e Coreia.

Esta questão de um sentimento de individualidade cultural por parte de Portugal pode favorecer a compreensão da rivalidade declarada que prevalecia entre missionários ibéricos, em que estava em causa o monopólio do porto de Macau sobre o trato japonês e dos jesuítas (sob alçada do Padroado Português do Oriente) sobre a evangelização.

A conjuntura política portuguesa que resultou na união da sua Coroa com a de Castela, não resultou numa homogeneização das mentalidades e um dos factores determinantes para esse fracasso foi o estatuto de exclusividade de que beneficiavam os mercadores portugueses nos portos asiáticos, nomeadamente de Macau e Nagasaki, que são os que se apresentam relevantes no contexto da nossa pesquisa. Não nos querendo alargar no que concerne a este tema, referiremos apenas que essa disputa pela participação nas actividades mercantis com os portos chineses e japoneses eram de indiscutível importância tanto para a economia da Coroa, como para a actuação missionária fora da Europa. Eram, de facto, os lucros obtidos no comércio que permitiam, em grande parte, a sustentabilidade da presença dos jesuítas nesses territórios.

Apesar de a Santa Sé ter, a 28 de Janeiro de 1585, promulgado o breve *Ex pastoralis officio* que confirmava o regime de exclusividade dos jesuítas incorporados no

⁶⁹ Cf. Jesús LÓPEZ-GAY, *op. cit.*, p. 93.

Padroado Português do Oriente e de, D. Filipe II (I de Portugal) ter seguido a mesma actuação quanto à exclusividade da missão do Japão detida pela Companhia de Jesus, estes desentendimentos sobreviveram mesmo após a expulsão definitiva dos cristãos do arquipélago nipónica, tendo sido transpostos para a missão da China⁷⁰.

Relativamente à vertente, de facto, religiosa, o pano de fundo caracterizava-se pelas divergências da metodologia aplicada à conversão em espaços extra-europeus. Se por um lado os missionários jesuítas procuravam, por norma, uma adaptação às particularidades culturais indígenas, os franciscanos, por sua vez, tal como outros religiosos mendicantes, rejeitavam terminantemente essa abordagem.

O pretexto apresentado para a intensificação da querela entre os missionários europeus prendia-se com o navio espanhol *San Felipe*, encalhado ao largo da costa japonesa no ano anterior de 1596 do qual foi resgatada a sua mercadoria e deixada ao abrigo das autoridades nipónicas, porque foi considerada “testemunha” de um plano para, eventualmente, atacar o Japão⁷¹.

As críticas dos missionários franciscanos foram muitas, acusando os jesuítas de não terem intercedido por eles junto de Hideyoshi. Para além disso, um dos homens que escreveu sobre esta questão, Pedro de Figueiroa Maldonado, afirmou que tanto Rodrigues, como Organtino e o próprio bispo de Funai, Pedro Martins, na audiência de apresentação deste último perante o *taiko* teriam descrito o monarca D. Filipe como sendo um tirano e usurpador de vários reinos, especialmente do trono de Portugal, bem como que seriam acérrimos apoiantes de D. António, prior do Crato⁷².

Não nos cabendo fazer juízos sobre estas acusações, diremos apenas que seria improvável que tanto Rodrigues como outros portugueses presentes no Japão proferissem publicamente tais afirmações contra a Coroa junto das autoridades nipónicas. Contudo, o certo é que Rodrigues *tçuzzu* foi, mais tarde, chamado a prestar satisfações junto da Companhia de Jesus devido a estas perigosas incriminações.

Retomando as suas conversas com Hideyoshi, o jesuíta português foi, desta feita, confrontado com a execução de cristãos, ocorrida poucos meses antes. Quanto a isso, Rodrigues apenas reforçou o seu cumprimento no que tocava às ordens do *kampaku*,

⁷⁰ Cf. João Paulo Oiveira e COSTA, “A rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente e a querela missionológica no Japão”, pp. 478, 479, 512.

⁷¹ Cf. Jacques BÉSINEAU, *op. cit.*, pp. 113, 114.

⁷² Cf. Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, pp.165 e 166.

dizendo que tinha tomado posição junto dos frades advertindo-os para que se contivessem nas suas atitudes em público⁷³.

Se depois destes encontros Toyotomi Hideyoshi ainda demonstrava uma simpatia pelos missionários portugueses, manifestada a Rodrigues, tal não parecia suceder face aos religiosos castelhanos. Com efeito, nesse mesmo ano de 1597, o *taiko* enviou para as Filipinas uma carta dirigida a Navarrete Fajardo em resposta à sua embaixada ao Japão, que tinha como propósito conhecer os motivos que tinham desencadeado os martírios em Nagasaki. O seu discurso, desagradado e algo agressivo, demonstra a sua crescente antipatia pelos religiosos europeus fixados no território que ameaçavam a estabilidade política japonesa, conseguida havia poucos anos. Nela, Hideyoshi encara a propagação do Cristianismo como um engodo para a submissão e conquista de outros povos⁷⁴. Dirigindo-se ao governador das Filipinas, Francisco Tello de Guzmán, confronta-o com a hipotética possibilidade de uma propagação das crenças religiosas japonesas nos seus territórios, perturbando a ordem social e política e se, por eventualidade, esse cenário agradaria aos governantes hispânicos⁷⁵.

No mês de Fevereiro de 1598 João Rodrigues tinha, segundo as suas próprias palavras, trinta e sete anos de idade. Numa das suas poucas cartas conhecidas e conservadas actualmente e a única redigida na cidade de Nagasaki, o português tece várias críticas à condução da missão católica no Japão.

Nessa carta são facultadas algumas informações relativamente às suas origens e ao seu percurso no seio da Companhia de Jesus, salientando a sua função de intérprete junto da corte japonesa, que permitia estabelecer o contacto tanto entre os religiosos e mercadores europeus com Hideyoshi. As críticas efectuadas dirigiam-se, sobretudo, aos superiores dos quatro colégios da Companhia no arquipélago, acusando-os de não exercerem uma gestão eficiente. Esses responsáveis eram António Lopes (Nagasaki),

⁷³ Cf. *Ibidem*, p. 168.

⁷⁴ “*Hisoka ni kiku sono kuni Iryoho wo motte kenbo to nashi shikoshite gaikoku no chi wo hossu*”; [“Fui informado que nos vossos reinos a propagação da lei [i.e. cristianismo] é uma habilidade e engano por meio dos quais depois conquistais outros reinos”]. Carta de Hidyoshi em resposta à embaixada de Luís de Navarrete Fajardo, datada de 28 de Agosto de 1597. Cit. in Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p.176.

⁷⁵ “*y si destereino por ventura fuessen a estos vuestros, japoneses, agora fuesse religiosos agora seglares, y en ellos predicassen la ley de Xinto y dessenquietassen haziendo andar errado y perturbado el pueblo, vos que sois señor dei reino por ventura holgariades con esto?*” Carta de Toyotomi Hideyoshi ao governador das Filipinas, do ano de 1597. Cit. in Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p.178.

Organtino (Miacó), Afonso Lucena (Omura) e Francisco Calderon (Arima). Por fim, Rodrigues informa que a missão do Japão apenas contava com quarenta e seis padres jesuítas. Assim, adota uma posição de preocupação face à política de admissão de novos membros, japoneses, dentro da Companhia, que considerava excessiva.

No entanto, parece haver nas palavras algo de contraditório. Se por um lado refere a excessiva exigência face aos candidatos para a Companhia de Jesus, por outro considera que os japoneses não possuíam as qualidades necessárias para a integrarem. Por não compreender o Cristianismo na sua essência, o povo nipónico não poderia vivê-lo com a mesma devoção que os europeus lhe conferiam.

Refira-se a constatação por parte de Rodrigues das dissemelhanças entre as práticas religiosas europeias e as japonesas. São acentuados os votos pouco austeros proferidos pelos *bonzo* que, contrariamente ao que ocorria com os cristãos, raramente viviam de acordo com modelos de despojamento material e, sobretudo, a intercepção que frequentemente se verificava entre o mundo laico e o religioso. De acordo com a cultura japonesa na época, o exercício de funções religiosas não impedia um indivíduo de desempenhar, em simultâneo, um cargo civil nomeadamente da esfera política e vice-versa⁷⁶. Assim, podemos dizer que João Rodrigues tomou uma posição adversa face ao clero nativo com base em situações que afinal ocorriam, também, na Europa.

A 5 de Agosto de 1598, Alessandro Valignano regressa ao Japão para a sua terceira estadia enquanto Visitador da missão. Com ele desembarca D. Luís de Cerqueira, o novo bispo de Funai⁷⁷.

No mês seguinte, João Rodrigues foi chamado à corte de Hideyoshi. Mais uma vez na presença do governante, no dia 6, este presenteou pela última vez o jesuíta, sendo que desta vez também o seu filho, Hideyori procedeu a este ritual, oferecendo a Rodrigues panos de seda⁷⁸.

Estas foram as últimas visitas efectuadas a Hideyoshi que faleceu em 1598. Em finais desse ano, o padre português assumiu as funções de Procurador da Companhia no

⁷⁶ Cf. *Ibidem*, p.192.

⁷⁷ Nasceu em Dezembro de 1551 no Alvito e ingressou na Companhia de Jesus a 14 de Julho de 1566. Concluiu os cursos de Humanidades e de Teologia com grande distinção. Fez a sua profissão de quatro votos em Janeiro de 1587 na cidade de Évora e, pela bula *Romanus Pontifex* de 29 de Janeiro de 1593, foi eleito bispo de Tiberíades e coadjutor e sucessor do bispo de Funai. Assumiu esta última posição entre 1598 e 1614. Para uma leitura sobre a vida e a obra episcopal de D. Luís Cerqueira vide João Paulo Oliveira e COSTA, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*.

⁷⁸ Cf. Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p.208.

Japão⁷⁹. Com a morte de Hideyoshi um novo ciclo foi inaugurado na história nipónica e com ele veio a esperança de uma renovação do fôlego da missão católica no território. Tais alentamentos revelaram-se, como veremos, frustrados.

Durante o período de vazio na condução dos destinos do território foram várias as personalidades, que não iremos aqui referir por questões de economia de espaço, de relevo no seio da sociedade japonesa que João Rodrigues visitou a pedido de Valignano, de forma a garantir o apoio político necessário aos missionários.

Contudo, os desenvolvimentos que nos importa mais salientar, ocorridos durante este período, prendem-se com os novos riscos que a missão corria junto das altas instâncias japonesas, nomeadamente de Terazawa Hirotaka, governador de Nagasaki. Com efeito, na Primavera do ano de 1599, Valignano autorizou que o padre Organtino voltasse a desempenhar as suas funções na capital imperial, Miyako, presumivelmente enquanto superior do colégio jesuíta aí existente, como anteriormente referimos. Por este motivo, Terazawa Hirotaka demonstrou grande desagrado à Companhia e ordenou que o padre regressasse ao porto de Nagasaki e de lá não saísse, redigindo em consequência disso uma carta dirigida ao vice-provincial Pedro Gomez, na qual expressava o seu desagrado com o comportamento dos missionários⁸⁰.

Todo este novo clima de instabilidade levou a que João Rodrigues fosse, novamente, incumbido de se deslocar à corte numa tentativa de apaziguar a situação. Este objectivo foi conseguido, acrescentando o facto de o português se ter encontrado nessa altura com o daimio Tokugawa Ieyasu, um dos homens com fortes possibilidades de assumir a governação e conseguir o título de xogum. Ieyasu manifestou ao *tçuzzu* a sua intenção de resolver favoravelmente a situação da presença dos missionários europeus em solo nipónico, mas só quando o próprio quadro político japonês estivesse firmado.

A partir deste momento, a vida de Rodrigues pautou-se por constantes deslocações com o propósito de juntar o maior número de nobres japoneses possível para a causa jesuíta, especialmente enquanto a situação política permaneceu instável.

⁷⁹ Expressão que se traduz por ‘tesoureiro’. Rodrigues desempenhou o cargo durante doze anos, até ao momento da sua partida definitiva para Macau, em 1610. Vide Mihoko OKA, “A *Memorandum* by *Tçuzzu* Rodrigues: The office of *procurador* and trade by the jesuits in Japan”, in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol.13 (Dezembro/2006), CHAM, pp. 81-102.

⁸⁰ Cf. Jacques BÉSINEAU, op. cit., pp. 141-143.

Este interregno cessou, por fim, com os acontecimentos do Verão de 1600. A batalha de Sekigahara, travada no mês de Outubro desse ano que opôs Ieyasu aos seus rivais, ditou a vitória militar do primeiro e, por consequência, o seu triunfo político.

Em 1603, cinco anos após a morte do antecessor senhor absoluto, Tokugawa Ieyasu obteve a consagração institucional e foi nomeado xogum pelo imperador⁸¹. Iniciava-se, assim, uma nova era da história japonesa que ditaria o término da influência cristã no seu território⁸². A chegada de mercadores holandeses aos portos do Japão, precisamente no ano de 1600, precipitou a expulsão definitiva dos missionários.

Entretanto, em 1601, sendo que este é marcado pela profissão de quatro votos de João Rodrigues, após mais de vinte anos ao serviço da Companhia de Jesus⁸³.

Dadas as suas responsabilidades enquanto Procurador da missão, em 1602, Rodrigues viu-se na obrigação de dar conta das persistentes carências financeiras que afligiam a missão. Assim, nesse ano escreveu vários relatórios com destino ao Papado, em Roma, ao rei, em Madrid, e também ao bispo de Funai, D. Luís Cerqueira. Neles dava conta, apesar das dificuldades económicas, que o número de cristãos continuava a aumentar, contando em finais do século XVI com trezentos mil baptizados⁸⁴.

Por altura das celebrações do Ano Novo, o *tçuzzu* deslocou-se à corte de Tokugawa Ieyasu. Como Procurador e tendo em conta o seu percurso no seio da missão do Japão, Rodrigues constituía um dos mais importantes membros da Companhia no território e, por isso, o responsável pela representação dos restantes missionários junto do xogunato. Contudo, o ano parecia não ter começado da melhor forma para os portugueses. De facto, os desentendimentos causados por questões comerciais não abonaram a seu favor. Tudo porque funcionários japoneses apresentaram queixas a Ieyasu relativamente aos preços aplicados sobre a seda que tinham acabado de levar do continente e que eram considerados excessivos. Não obstante, o xogum recebeu de forma cortês os jesuítas e João Rodrigues foi, imediatamente, convocado para uma audiência.

⁸¹ Vide Pierre-François SOUYRI, *Nouvelle Histoire du Japon*, Paris, Perrin, 2010, p. 337.

⁸² Para uma leitura das relações entre Tokugawa Ieyasu e os dáimios e religiosos cristãos vide João Paulo Oliveira e COSTA, “Tokugawa Ieyasu and the Christian *Daimyō* during the Crisis of 1600”, in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol. 7 (Dezembro 2007), pp. 45-71.

⁸³ Cf. *Monumenta Historica Japoniae*, pp. 364, 689, 857, 957.

⁸⁴ Cf. João Paulo Oliveira e COSTA, *O Japão e o Cristianismo no Século XVI. Ensaio de História Luso-Nipónica*, pp.292, 293.

No decorrer da sua estadia na corte, o *intérprete* procedeu a uma visita a um dos homens mais influentes do novo xogum, Honda Masazumi. Este manifestou grande apoio aos padres jesuítas e era bastante admirado por eles⁸⁵. Tal como durante a governação de Hideyoshi, a presença portuguesa nas ilhas nipónicas era mantida pela importância das relações comerciais. Assim, Tokugawa Ieyasu não apoiava a conversão dos dáimios, mas desde que a atitude dos missionários cristãos se mantivesse discreta nada era empreendido contra eles de forma a preservar as actividades económicas⁸⁶.

Prova das intenções de Ieyasu em não haver nenhuma ruptura entre os dois lados, foi o empréstimo que confiou aos jesuítas em Janeiro de 1604, por meio de Rodrigues, de modo a colmatar eventuais carências provocadas por um assalto holandês à nau portuguesa que partira de Macau no ano anterior⁸⁷. Eram crescentes as dificuldades sentidas pelos missionários que se encontravam no território, uma vez que a ameaça holandesa era cada vez mais evidente.

Cada novo ano parecia comportar mais problemas aos padres jesuítas no Japão.

Efectivamente, o falecimento da filha do dáimio Kyogoko Takatsugu veio espoletar novo descontentamento das autoridades japonesas. Isto porque a esposa de Takatsugu era cristã e, portanto, quis conferir à filha um enterro e cerimónias fúnebres de acordo com a sua religião, facto com que ele concordou se as solenidades apresentassem maior sumptuosidade do que as budistas. Todos os esforços foram empreendidos pelos padres e a liturgia foi realizada na igreja do Miyako com grande pompa esquecendo, contudo, a principal advertência que deveriam seguir, a da descrição nos seus cultos. Desta forma, foi manifestado junto de Ieyasu mais uma vez o desagrado das “facções” budistas. Na sequência destes acontecimentos e dos protestos da viúva de Hideyoshi, o xogum decretou a 26 de Maio de 1606 a proibição de conversão dos nobres japoneses ao Cristianismo.

Em inícios de 1607 Rodrigues permaneceu no Colégio de Nagasaki e, em Outubro encontrava-se junto da corte⁸⁸. Já na Primavera de 1608, Rodrigues deslocou-

⁸⁵ Cf. Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p. 225.

⁸⁶ Cf. João Paulo Oliveira e COSTA, “Tokugawa Ieyasu and the Christian *Daimyō* during the Crisis of 1600”, in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol. 7 (Dezembro 2007), pp. 45-71.

⁸⁷ Uma visão da actividade comercial assegurada entre Macau e Nagasaki, de meados da centúria de quinhentos e início da de seiscentos é proferida por João Paulo Oliveira e COSTA em “A Route under pressure. Communication between Nagasaki and Macao (1597-1617)”, in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol. 1 (Dezembro 2000), Lisboa, CHAM, pp. 75-95.

⁸⁸ “P.^e João Rodríguez, que corre com a corte.”, *Monumenta Historica Japoniae*. p. 505.

se a Suruga para visitar Ieyasu e conhecer o novo castelo que o xogum tinha mandado edificar, que acabava de ser concluído pela segunda vez nessa altura⁸⁹. Como era hábito, o jesuíta português foi recebido em audiência pelo governante, na qual obteve permissão para realizar a missa do dia da Ascensão na cidade. Assim, a 15 de Maio celebrou a liturgia, sendo que ainda procedeu na cidade a confissões e baptizados. Deixando Suruga, Rodrigues visitou Honda Masazumi em Okazeki, com quem teve a oportunidade de conversar sobre a religião cristã, uma vez que o conselheiro de Ieyasu, apesar de auxiliar os missionários jesuítas junto do xogum, alterava frequentemente a escola budista a que estava ligado (facto que se explica pela diversidade de seitas que compõem o Budismo, que permite uma adaptação do culto consoante os ideais que regem cada uma delas).

Já no ano seguinte, 1609, os acontecimentos que se desenrolaram não foram favoráveis a João Rodrigues e proporcionaram o início da sua queda junto do xogunato. Desde 1603 que as relações comerciais entre os mercadores portugueses e japoneses se deterioravam constantemente. As queixas apresentadas a Ieyasu pelos comerciantes nativos relativamente aos preços aplicados pelos portugueses sobre os produtos, sobretudo a seda que constituía o produto mais relevante, começaram a desagradar o governante. Foi-lhe inclusivamente entregue um memorial de quarenta e oito artigos contra a Companhia de Jesus e contra Rodrigues particularmente, uma vez que a sua intervenção nas actividades mercantis foi considerada prejudicial pelos japoneses⁹⁰. A participação de Rodrigues nas questões económicas era cada vez menos aceite tanto no seio da sociedade nipónica, como no da própria Companhia. Tal pode ser constatado pela carta escrita pelo bispo D. Luís Cerqueira, em que diz: “O amor que tenho da Companhia e dá sua boa fama obriga-me a apontar a Vossa Paternidade algumas coisas sobre as actividades temporais e quase de governo, (...) que a Companhia goza por via do p^e. João Rodrigues, chamado Tçuzzu, que significa intérprete, referente às questões da nau e seu comércio e outras matérias referentes à cidade de Nagasaki. Porque isto é matéria de grande discussão, não só entre japoneses, portugueses e espanhóis, mas mesmo dentro da Sociedade (...)”⁹¹.

A hostilidade de vários funcionários da corte em relação a Rodrigues aumentava cada vez mais, pressionando a Companhia para que o *intérprete* deixasse rapidamente o

⁸⁹ A primeira estrutura foi destruída por um incêndio pouco depois de terminada.

⁹⁰ Cf. Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p.282.

⁹¹ Cf. *Ibidem*, p.283.

arquipélago⁹². Agravando a situação, corriam boatos que denegriam a sua imagem moral, acusando-o de ter casos amorosos com mulheres casadas e de apresentar uma conduta de libertinagem que teria sido do conhecimento dos maridos destas. Destaca-se a figura de Murayama Toan, que era grande amigo de Rodrigues e que, depois destes rumores, cortou relações com o português⁹³.

Apesar de todo o contexto de animosidade, João Rodrigues visitou nesse ano de 1609, a corte de Ieyasu em Suruga. Como tinha chegado nesse ano a Nagasaki a nau vinda de Macau, comandada por André Pessoa, o que não tinha ocorrido no ano anterior, é provável que o jesuíta tivesse acompanhado a delegação como seu intérprete. Esta foi a última deslocação à corte realizada pelo *tçuzzu*.

A presença de comerciantes holandeses em Suruga, no momento em que lá chegou a delegação portuguesa, colocou os últimos em grande desvantagem. Contrariamente ao que sempre sucedia, Rodrigues e os homens que acompanhava tiveram que aguardar cinco dias para serem recebidos pelo xogum. A supremacia portuguesa em relação às actividades mercantis com o Japão encontrava-se mais fragilizada que nunca e esta ocorrência demonstrou que o monopólio que tinha sido mantido por mais de cinquenta anos estava muito próximo do seu fim.

Nesse ano de 1609, ficou decidido pelos padres jesuítas mais preeminentes da missão e pelo bispo D. Luís Cerqueira, que João Rodrigues tinha que abandonar o Japão. Com esta atitude, pretendia-se que o trabalho dos missionários se pudesse preservar por mais alguns anos. Contudo, o entendimento entre portugueses, jesuítas e os japoneses não obteve concretização, pois em finais do ano as autoridades nipónicas queriam confiscar a carga a bordo da nau portuguesa ancorada em Nagasaki.

Em Janeiro de 1610 André Pessoa foi chamado à corte sobre o pretexto de discutir o preço a pagar pela mercadoria retida. No entanto, o capitão-mor da nau portuguesa foi avisado de que se tratava de um engodo para que o prendessem e, deste modo, Pessoa não compareceu em Suruga. Tokugawa Ieyasu tornava-se no governante mais temido pelos jesuítas desde o início da missão no arquipélago.

A resolução do caso da nau portuguesa terminou de forma prejudicial para os jesuítas. O facto de André Pessoa ter incendiado o navio após três dias de ataques

⁹² Cf. Jacques BÉSINEAU, *op. cit.*, pp. 166, 167.

⁹³ Cf. Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, pp.285-288.

japoneses à embarcação, destruindo assim a mercadoria que ainda se encontrava a bordo, foi por um lado uma atitude de defesa à sua própria honra, mas fez com que os missionários enfrentassem novas dificuldades financeiras e com que o comércio entre portugueses e japoneses ficasse ainda mais enfraquecido.

A notícia do ocorrido em Nagasaki levou a que o xogum ordenasse a partida de Pasio e de Rodrigues para Macau. Ainda que com o primeiro a expulsão não tivesse sido efectivada, por intervenção de Hasegawa, já com o *intérprete* não sucedeu o mesmo. Em meados de Março desse fatídico ano de 1610 João Rodrigues deixou o Japão.

Apesar dos seus insistentes esforços junto dos superiores jesuítas para regressar ao Japão, nunca foi bem-sucedido e parece ter vivido os restantes anos em algum desconsolo pelas acções movidas contra ele. Como viria a escrever o Visitador Francisco Vieira em 1619 sobre Rodrigues, “ é hábil solícito e de bom juízo. Teve grande entrada com *Taiko Sama* (Hideyoshi) e com este Imperador (*shogun*) e com todos os senhores do japão de modo que pela sua diligência se conservaram os padres no Japão. Errou em entremeter-se em coisas seculares e no governo de Nagasaki. Tomou com isto alguma liberdade e criou muitos inimigos como Toan (Murayama) e Hasegawa. Estes perseguiram-no, creio que injustamente, e forçaram-no a sair do Japão”⁹⁴.

O ‘*nanban tçuzzu*’, como ficou conhecido até aos nossos dias, nunca mais voltou a pisar o solo do Império do Sol Nascente, que tinha sido a sua casa durante trinta e três anos. Contrariamente ao que a Companhia de Jesus projectou com o afastamento do português, a missão no Japão não restabeleceu duradouramente a harmonia com as autoridades japonesas e, no ano de 1614, foi decretada a expulsão de todos os missionários católicos das “terras dos deuses e de Buda”⁹⁵.

⁹⁴ JS 25, f. 107c. Cit. in Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, pp. 290,291.

⁹⁵ Cf. Jacques BÉSINEAU, *op. cit.*, p.173.

I.3. Rodrigues na China

A partida de Rodrigues do Japão para Macau, proporcionou ainda ao jesuíta português uma actividade de grande dinamismo. Tal como tinha sucedido nas ilhas nipónicas, também na China o *Tçuzzu* estabeleceu relações com as altas instâncias do poder da dinastia reinante, os Ming⁹⁶.

Durante os três primeiros anos da sua presença neste território que desconhecia completamente, João Rodrigues como que partiu à aventura para explorar o seu interior e como tinha feito com distinção no Japão, adquirir conhecimento sobre a cultura chinesa, sobretudo as suas práticas religiosas. Como o próprio escreveu em 1616, “Durante os dois anos em que lá estive ocupei-me em averiguar da raiz de todas estas seitas que já tinha estudado no Japão. Para isso corri o principal da China e todas as nossas residências e outras partes onde os nossos nunca foram”⁹⁷.

Na mesma carta acima referida, volta a estar presente a natureza crítica de Rodrigues face à actuação dos seus irmãos jesuítas, demonstrando um forte desagrado perante a falta de resultados positivos obtidos durante as três décadas da missão no Império do Meio⁹⁸. Contudo, salientamos o respeito que o *intérprete* nutria e expressava pelo seu fundador, o italiano Matteo Ricci, apesar das divergências de opinião entre ambos⁹⁹.

Em Macau, João Rodrigues continuou a desempenhar cargos importantes no seio da Companhia de Jesus. Prova disso é o facto de ter sido, tal como ocorreu em Nagasaki, procurador da Companhia nesta cidade. Durante os anos em que exerceu estas actividades, Rodrigues preservou o longo contacto que já tinha com as relações comerciais existentes entre o porto do Sul da China e o, agora distante, Japão. Deste modo, é-lhe atribuída a autoria de um Memorando datado de 1629, pedido pelo superior jesuíta em exercício de funções em Macau, como o próprio português escreve¹⁰⁰. Neste,

⁹⁶ Durante os anos em que Rodrigues esteve em Macau e procedeu a deslocações em território chinês, reinaram os quatro últimos imperadores desta dinastia, antes de passar a ser designada de ‘Ming do Sul’.

⁹⁷ Macau, 22.i.1616, em JS 16 (II), f.284. Cit. in Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p.312.

⁹⁸ Com efeito, a China considerava-se como o centro do mundo e todas as suas produções cartográficas seguiam essa mesma lógica geográfica.

⁹⁹ “Padre Mateus Ricci, de boa memória que em todo o reino da China é tido por santo como na verdade o foi na vida e na morte”. Macau, 22.i.1616, em JS 16 (II), f.284. Citada em Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p.313.

¹⁰⁰ “Estas são as couzas mais principais, que me pareceo apontar a Vossa Reverência me mandou (...)”. Mihoko OKA, *op. cit.*, pp. 86.

Rodrigues informa que tinha desempenhado o cargo de procurador no Japão, na cidade de Nagasaki, entre os anos de 1598 e 1610, como já havíamos referido, e em Macau entre 1622 e 1627. Assim, o texto foi redigido já depois de deixar essa ocupação, mas ainda como consultor do procurador que se ocupava das questões relacionadas com o Japão, dado o seu notório domínio da língua japonesa¹⁰¹. No Memorando, Rodrigues critica o que considerava ter sido um desempenho negativo dos seus antecessores no cargo de procurador, à semelhança do que se verifica na carta que escreveu em 1598, em Nagasaki, a respeito do estado da missão nas ilhas nipónicas. Por fim, salientamos a ênfase colocada por *tçuzzu* na questão da comercialização de ouro e seda entre Macau e o Japão, sendo apenas nesses dois produtos que os jesuítas deviam concentrar os seus esforços, pois neles, sobretudo na seda, se concentravam as maiores receitas da Companhia de Jesus¹⁰².

No ano de 1630, durante o mês de Fevereiro, Rodrigues empreendeu uma deslocação até à corte imperial chinesa, em Pequim. Referiremos, a título de curiosidade, o facto de a sua idade ter sido alvo de grande especulação, tendo-lhe sido atribuído cerca de duzentos e cinquenta anos, e se deu uma grande romagem para ver e tocar no jesuíta português, na esperança de cada um poder receber dele a dádiva de uma vida mais longa¹⁰³.

Após esta visita à corte dos Ming, Rodrigues viu-se envolvido em assuntos militares, para além dos económicos a que já se encontrava associado. A tarefa de dirigir uma acção de recrutamento a pedido das autoridades imperiais, tornou-o responsável por um contingente militar, ainda que de pequenas dimensões. Deste modo, foi encarregue, em 1631, de oferecer presentes da parte do imperador Ming ao embaixador da Coreia. Contudo, depois deste acto diplomático, João Rodrigues foi retido em solo coreano durante um mês, altura em que conseguiram fugir e regressaram a Pequim¹⁰⁴.

No início de 1633 João Rodrigues adoeceu e faleceu em Agosto. Este acontecimento encontra-se registado numa carta enviada para Roma do Visitador de Macau, André Palmeiro, datada de 4 de Janeiro de 1634. Nela o padre escreveu que, de

¹⁰¹ Cf. *Ibidem*, p.86.

¹⁰² “ (...) a verdade hé que o nosso emprego para bem (...) deve ser seda e ouro, que hé mercância limpa, segura, de menos riscos, embebe muita prata, dá pouco nos olhos, tem ganhos certos; que disse bem uma pessoa, que se os Anjos fizerem mercancia a fazião em seda e ouro (...) ”. Mihoko OKA, *op. cit.*, p.89.

¹⁰³ Cf. Michael COOPER, S.J., *João Rodrigues Account*, p.20.

¹⁰⁴ Cf. *Ibidem*, p.20.

entre os vários jesuítas afectados pela doença no ano anterior apenas um tinha sucumbido, Rodrigues, por descuido da sua saúde. Segundo as suas palavras, “Isto deve-se à falta de cuidado do padre João Rodrigues que não se preocupou em cuidar em tempo uma hérnia. O problema foi-se agravando e causou-lhe rapidamente a morte. Nós ficamos em grande tristeza em virtude dos seus grandes trabalhos e serviços”¹⁰⁵.

A falta de informação no que diz respeito ao óbito do *intérprete* parece prender-se com o facto de ter ocorrido no mesmo ano que a do bispo Diogo Valente¹⁰⁶. Grande parte dos relatórios sobre estas questões encontravam-se, portanto, repletas de dados detalhados sobre a morte do bispo, sendo a de Rodrigues pouco ou nada referida. Assim, a própria data do seu óbito apenas é conhecida por meio da gravação contida na sua sepultura. O jesuíta foi enterrado no primeiro dia de Agosto desse ano, na Igreja de Todos-os-Santos em Macau, mas os vestígios do seu túmulo foram apagados pelos sucessivos incêndios que a estrutura atravessou, sendo que actualmente só a sua fachada resiste.

Saliente-se que, contrariamente à atitude tida pelos membros da Companhia de Jesus relativamente à morte do *tçuzzu*, esse facto teve um surpreendente destaque na China. Prova disso é a concessão por parte da autoridade cantonesa de uma fracção de terreno, na ilha da Lapa¹⁰⁷, aos jesuítas para que lá depusessem o corpo de João Rodrigues. Não obstante, não são conhecidos registos de que tenha ocorrido uma transladação do seu corpo para o referido local. Esse gesto das autoridades de Cantão perante a memória de Rodrigues dever-se-ia, certamente, ao contacto que travou, também com estas. Nas suas cartas teria relatado as suas experiências na China, nas quais salienta os seus encontros com algumas figuras importantes. Entre elas encontrava-se o governador militar Guangzhou¹⁰⁸.

¹⁰⁵ Cf. Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p.393.

¹⁰⁶ Diogo Valente morreu a 28 de Outubro de 1633. Esse acontecimento surge relatado na mesma carta de André Palmeiro, em Janeiro de 1634. Cf. *Ibidem*, p.394.

¹⁰⁷ Por coincidência, ou não, o mesmo nome da quinta em Sernancelhe onde se presume que Rodrigues tenha nascido. Cf. *Ibidem*, p.394.

¹⁰⁸ Cf. *Idem*, *João Rodrigues Account*, p.19.

I.4. História da Igreja do Japão. Um retrato civilizacional

No meio de tantos acontecimentos imprevistos, João Rodrigues deu início ao trabalho que viria a consagrar-se como incontornável para o estudo da cultura japonesa de finais do século XVI. O título atribuído foi *Historia da Igreja do Japão*.

Esta começou a ser preparada por volta de 1620¹⁰⁹ e tratou-se de uma tarefa que lhe foi confiada pelos superiores. Numa carta de 1624 da autoria de Francisco Pacheco, superior dos jesuítas no Japão, é referida a incumbência dada a Rodrigues para que este escrevesse uma História desse país por sugestão de Jerónimo Rodrigues. Segundo as suas palavras essa tarefa foi primeiramente atribuída a um outro religioso, o padre Mateus de Couros, mas este pouco tinha produzido depois de mais de uma década passada¹¹⁰.

Em 1622, o próprio Rodrigues *tçuzzu*, na sua carta para Roma confirma que recebeu esse trabalho, apresentando quais os motivos para esse encargo e informando que a *Historia* estava a desenvolver-se a bom ritmo, como se pode constatar pelas suas palavras: “A História do Japam vai acabando...Embora eu não tenha um estilo elegante faço a História e depois quem o tiver concerte o estilo. O Visitador Padre Jerónimo Rodrigues, falou-me sobre isto e, por insistência dos padres japoneses apliquei-me na primeira parte desta História, porque sei mais do que qualquer outro sobre as coisas do Japão, quer antes quer depois da perseguição de Kampaku, até ao tempo presente. Sei bem a língua e a História do país, e também sei as seitas porque as estudei”¹¹¹.

A obra escrita na qual João Rodrigues eternizou as suas experiências de vida, estava originalmente estruturada em três partes distintas.

Precedida por um prólogo, a ‘Primeira Parte’, dividida em dez livros, abordaria todas as temáticas que antecederiam a chegada dos europeus às ilhas nipónicas,

¹⁰⁹ “P.^e João Rodríguez o Intérprete, Professo, compoem a Chronica de Japão”. “Catalogus Brevis Provincia Japoniae – Septembris 1620”, in *Monumenta Historica Japoniae*, p. 849.

¹¹⁰ “O P.^e Couros tem estado muito doente por onze anos e pôde fazer pouco ou nenhum trabalho na História do Japão, e por isso o P.^e Visitador (Jerónimo Rodrigues) dispensou-o dessa tarefa. Eu pedi ao Visitador que encarregasse desta obra o P.^e João Rodrigues, o *Intérprete* (...). Para isto mandei a Macau, e mando ainda este ano todos os papéis pertencentes à História que cá tinha”. Carta do provincial Francisco Pacheco. Cit. in Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p.330.

¹¹¹ Carta de João Rodrigues. Macau, 30.xi.1627 em JS 18, ff.8v-9. Cit. in Michael COOPER, S.J., *Rodrigues, O intérprete*, p.331.

nomeadamente as suas características geográficas, os traços culturais mais marcantes, a literatura, as ciências, entre outras temáticas.

A ‘Segunda Parte’ complementar a antecedente, uma vez que deveria focar-se na história japonesa num período estabelecido entre o ano da fundação da missão do Japão e o de 1634. Este módulo pretendia cobrir a história da missão, dividida em capítulos referentes a cada superior jesuíta.

Por fim, a ‘Terceira Parte’ pretendia englobar a acção dos missionários no Japão, China, Coreia, Camboja e Sião.

Podemos, através desta estrutura, perceber que havia um intuito da parte de Rodrigues em fornecer primeiramente uma visão bastante detalhada da civilização japonesa tanto num período muito anterior à chegada de Francisco Xavier às ilhas e, portanto, sem a influência das matrizes culturais europeias, como numa cronologia coincidente com a presença missionária no território. Este planeamento assemelha-se ao que foi idealizado por Luís Fróis na sua *Historia de Japam*. Desta obra, conhecem-se os capítulos que Fróis compilou sobre a acção missionária no Japão entre 1549 e 1593, em que o jesuíta nos deixou simultaneamente uma narrativa detalhada da evolução da guerra civil nipónica nesse período.

No início do manuscrito figura a referência a um prólogo que se denomina precisamente de ‘taboa das couzas que se contem neste tratado, que hé o principio da primeira parte da Historia de Japam, em que se trata do clima, qualidades e costumes do Japão, da origem de seos idolos, cultos e adoração, do numero que tem, das ceitas e opiniões que tem’¹¹². É possível que Fróis tenha começado por compilar a narrativa sobre a actividade dos jesuítas no país do Sol Nascente, e que nunca tenha redigido este prólogo. Ainda assim podemos ter uma pequena ideia do seu teor através do *Tratado sobre as diferenças de costumes entre Europa e Japão*, datado de 1585¹¹³.

Voltando ao texto de Rodrigues, deve-se assinalar que a informação contida nos dois livros referentes à descrição geográfica da Ásia não é, na sua grande maioria, produto inovador do *tçuzzu*, mas antes de uma influência de alguns homens que já tinham escrito sobre o assunto. São de notar as menções feitas a autores literários e

¹¹² Luís FRÓIS, S.J., *Historia de Japam*, ed. José Wicki, vol. 1, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1976, p.11.

¹¹³ Publicada, já no século XX, como *Tratado das contradições e diferenças de costumes entre a Europa e o Japão*, Macau, Instituto Português do Oriente, 2001; ou *Europa Japão, Um diálogo civilizacional no século XVI*, Lisboa, Com. Nac. para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses, 1993.

científicos, europeus e asiáticos, tais como Marco Pólo, Ptolomeu, Confúcio, Plínio, entre outros. Não obstante, fazemos uma chamada de atenção para o nome do italiano Giovanni Antonio Magini (1555-1617).

Magini era astrólogo, matemático, astrónomo e cartógrafo, sendo que de entre a sua obra nos é importante destacar a sua *Geographia*, publicada em 1596, na qual comentou o trabalho desenvolvido por Ptolomeu. A razão prende-se com o facto de João Rodrigues ter baseado fundamentalmente a sua descrição do continente asiático nesta obra, podendo constatar-se pela linguagem idêntica entre o seu texto e o de Magini sobre o assunto¹¹⁴.

O percurso desta *Historia da Igreja do Japão* foi, no decorrer dos seus anos de existência, bastante atribulado. O primeiro incidente prende-se, naturalmente, com o facto de não ter sido concluída dado o falecimento de João Rodrigues durante a sua redacção. Sabemos que nos seus últimos meses de vida, o *intérprete* empreendeu ainda algumas alterações no livro primeiro, pois é referido pelo próprio “o presente ano de 1633”, o que demonstra que perto dos seus oitenta anos o jesuíta ainda mantinha em pleno as suas capacidades intelectuais.

Depois da morte de Rodrigues, a *Historia* ficou esquecida no meio do fundo documental da Companhia de Jesus armazenado em Macau até à centúria de setecentos. Foi em 1747 que o também padre jesuíta João Álvares¹¹⁵ escreveu ao Procurador da província do Japão em Lisboa, dizendo que lhe enviava um livro. Esse livro supõe-se que seja a *Historia* de Rodrigues *tçuzzu*, da qual Álvares apenas terá encontrado os dois primeiros livros do volume um, e o primeiro livro do volume dois. Deste modo, embora a obra pretendesse cobrir o período de 1549 a 1634, apenas contém informação de 1549 a 1552¹¹⁶.

¹¹⁴ Cf. Michael COOPER, S.J., *João Rodrigues Account*, p.33.

¹¹⁵ João Álvares era auxiliar do igualmente padre jesuíta José Montanha, que também se dedicou à transcrição de vários documentos existentes na diocese de Macau. Refira-se que foi Montanha quem procedeu ao trabalho de transcrição da já mencionada *Historia de Japam* do padre Luís Fróis, enviada para a Real Academia da História Portuguesa, tal como a *Historia* de Rodrigues. Cf. Luís FRÓIS, S.J., *História de Japam*, vol. 1 (introdução, pp. 16*-18*).

¹¹⁶ Cf. Michael COOPER, S.J., *João Rodrigues Account*, p.29.

Após a transcrição das partes encontradas, João Álvares enviou-a para Lisboa de forma a integrar o espólio da recém-fundada Real Academia da História Portuguesa¹¹⁷. A partir desse momento, a cópia da *História da Igreja do Japão* foi transferida para a biblioteca do Palácio Nacional da Ajuda, após o decreto de extinção de todos os colégios da Companhia de Jesus dispersos por todos os territórios portugueses, promulgado por Sebastião José de Carvalho e Melo, no ano de 1759. A crescente perseguição contra os jesuítas por parte das autoridades governantes primeiro em Portugal¹¹⁸ espalhando-se, depois, um pouco por toda a Europa, levou a que João Álvares procedesse a um planeado desvio da obra original de Rodrigues dos meios de circulação portugueses, de forma a serem poupadas da destruição, como viria a ocorrer com grande parte da documentação jesuíta.

De facto, Álvares enviou cópias da *Historia* não só para Portugal, mas também para a capital das Filipinas, Manila. No entanto, os jesuítas também foram alvo de perseguições nos domínios e, por isso, a documentação por eles detida, entre a qual se encontravam os fólios transcritos, foram confiscados e transportados para Madrid, tendo sido depositados na Real Academia da História onde ainda permanecem¹¹⁹.

Durante o século XX, partindo dos fólios 1 a 81 do códice 49-IV-53, conservado na biblioteca da Ajuda, João do Amaral Abranches Pinto elaborou uma edição impressa, que foi publicada entre os anos de 1954 e 1955¹²⁰. Esta compilação contém apenas os capítulos referentes à cultura japonesa, não incluindo a crónica missionária do manuscrito de Madrid. Todavia, é desta edição impressa que retiraremos a informação sobre as percepções do *intérprete* em relação à vida religiosa nipónica em finais da centúria de quinhentos e inícios de seiscentos.

Assim, a nossa utilização da *Historia da Igreja do Japão* de João Rodrigues *Tçuzzu*, ainda que incompleta, como principal fonte para o desenvolvimento da presente dissertação prende-se com o facto de constituir um dos mais ricos testemunhos europeus

¹¹⁷ Cf. *Nova História de Portugal. Da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil*, vol. VII, Avelino de Freitas de Meneses (coord.), Lisboa, Editorial Presença, 2001, pp.536-542.

¹¹⁸ “ (...) tiveram muito que ver com o mais importante acontecimento singular da história da Igreja entre 1750 e 1789, a queda dos jesuítas [...] Portugal era geralmente tido pelo mais obscurantista e clerical de todos os países Católicos da Europa e, no entanto, foi lá que o assalto aos jesuítas começou [...]”. Nuno Gonçalo MONTEIRO, *D. José. Na sombra de Pombal*, Lisboa, Temas e Debates, 2008, p. 250.

¹¹⁹ Cf. Michael COOPER, S.J., *João Rodrigues Account*, p.30.

¹²⁰ João RODRIGUES, S.J., *História da Igreja do Japão*, ed. João do Amaral Abranches Pinto, 2 vols., Notícias de Macau, 1954-1955. [Citado daqui em diante por *História*]

existentes, escritos com total conhecimento de causa, sobre a civilização japonesa de finais do século XVI.

CAPÍTULO II: O BUDISMO NO JAPÃO

II.1. Antes de Buda: A veneração dos *kami*

Nos anos que antecederam a introdução do budismo nas ilhas nipónicas, proliferaram nelas crenças e práticas de cariz religioso associados a um panteão de divindades que acompanharam a formação do Japão enquanto civilização. Deste modo, a própria cultura política japonesa não pode ser compreendida sem o entendimento do culto dos *kami*, os quais se encontram na origem mítica da fundação da casa imperial japonesa¹²¹.

A religião xintó, traduzida por “caminho dos deuses”, sendo um sistema de crenças politeístas caracteriza-se por uma primordial relação com o mundo natural. Tal como outros cultos, asiáticos, europeus, africanos e americanos, o xintoísmo pretendia fornecer ao povo nipónico respostas para as interrogações existentes quanto à criação do mundo e de tudo o que lhe está associado, sobretudo do Homem. A designação de Xintoísmo conferida às práticas religiosas autóctones japonesas é posterior ao seu surgimento. Apenas no século VI d.C. foi atribuído por indivíduos versados no budismo. O próprio significado do termo sofreu transformações ao longo do tempo, sendo que progressivamente passou a ser utilizado enquanto sinónimo de divindade e, mais tarde, para se referir ao conjunto de crenças em si, como meio de diferenciação do Budismo¹²².

Os *kami*, no entanto, não eram reconhecidos enquanto seres fisicamente semelhantes aos seres humanos, uma vez que não são conhecidos vestígios da existência de representações iconográficas antropomórficas deles em períodos pré-budistas¹²³.

¹²¹ Vide Jean-Pierre BERTHON, “O Xintoísmo. Referências Históricas e Situação Actual” e Masanori TOKI, “O Xintoísmo, Religião Étnica do Japão”, in *As Grandes Religiões do Mundo*, dir. Jean Delumeau, Lisboa, Editorial Presença, 2002, pp. 582-611.

¹²² Vide Kazuo KASAHARA (ed.), *A History of Japanese Religion*, Tóquio, Kosei Publishing Co., 2001, p. 299; Juan Masiá CLAVEL, S.J., “Matriz Cultural e Religiosa Japonesa: Xintoísmo?”, in *Cristianismo no Japão. Universalismo Cristão e Cultura Nipónica* (Actas do Colóquio), s.l., CHAM/Fundação AIS/Missionários do Verbo Divino, 2009, p. 11.

¹²³ Sobre a relação entre as primeiras representações das divindades no Japão, depois da introdução do budismo no arquipélago, vide Tetsuo YAMAORI, “*Buddha-s and Kami-s: about the Syncretic Relationship between Shintō and Buddhism*”, in *Bouddhisme et cultures locales. Quelques cas de reciproques adaptations*, Paris, École Française D’Extrême Orient, 1994, pp. 179-198.

Estes eram, assim, espíritos superiores que se encontravam em elementos como o Sol, o vento, os oceanos, mas também em árvores, nos relâmpagos e trovões, ou mesmo na mais comum das pedras. Alguns estavam, também, envolvidos na criação dos ofícios aprendidos e desenvolvidos pelo Homem, constituindo simbolicamente os seus patronos. Era, desta forma, estabelecida uma ligação entre elementos sagrados e o quotidiano das populações, que são manifestadas em práticas recorrentes, como são os casos das deslocações aos santuários em épocas festivas, ou a própria celebração da mudança de estações (solstícios de Verão e de Inverno)¹²⁴, o que foi referido por João Rodrigues na sua *História*, sendo de salientar que o jesuíta tinha uma noção bastante clara tanto do fundo religioso nativos dos japoneses, como da época em que essas crenças começaram a ser registadas por escrito.

“O que entre os Japoes forão os primeiros que escreuerão de sua antiguidade, e de sua primeyra origem, foi muito depois de terem as Letras Sinicas, e terem passado a Japão as Seitas dos ídolos da India, e a dos Judiciarias Sinenses que tratam da produção do Vniverso e dos *genios* ou *spiritos celestes*, *Aereos*, *Aquartiles* (*Aquilis*), e terrestres. (...) Os primeiros fundados na tradição que athe então havia de sua antiguidade, e Reys, e de seus primeiros povoadores escreverão a produção do Universo debaixo de varias fabulas de génios *Spiritos* do Ceo, e terra, e principios naturaes das demais cousas (...) Com tudo tem eles por suas historias duas series de genios ou *spiritus*, que chamão *Cames*. A primeira hé de *Spiritus Celestes* dos quaes poem sete cabeças, ou sucessoens chamadas em geral *Ten Jin xi chi day*, que quer dizer as sete sucessoens dos genios Celestes; e ultima destas sete idades foi *Yzanaghi* primeiro homem, e *Yzanamy* primeira mulher, e forão as primeiras cabeças de Japão, e de seus Reys”¹²⁵.

Segundo as lendas, Izanami e Izanagi depois de criarem a primeira ilha de terra firme, de nome Onogoro, e de lá estabelecerem um santuário, deram origem, por meio, do acasalamento a novas divindades e ao próprio arquipélago do Japão. Entre os *kami* descendentes deste casal destacaremos apenas três por constituírem os mais relevantes do panteão xintoísta: *Amaterasu-no-mikoto*, *Tsuki-yomi-no-mikoto* e *Susano-no-mikoto*; correspondendo às divindades que exercem o domínio sobre o Sol, a Lua e as Tempestades e Oceanos, respectivamente.

¹²⁴ Cf. Juan Masiá CLAVEL, S.J., *op.cit.*, p. 9.

¹²⁵ Cf. João RODRIGUES, S.J., *História*, vol. 1, pp. 72-74.

Apesar da importância do culto dos *kami* para a vivência quotidiana das populações, o factor que garantiu a sua sobrevivência, obrigando à sua integração no Budismo, é a sua ligação à história da formação do Japão e da sua casa imperial.

De acordo com a tradição mitológica japonesa, a casa imperial reinante desde os seus primórdios, e que se mantém actualmente, tem uma relação directa do *kami* mais venerado no território, Amaterasu. A divindade solar terá incumbido um seu descendente, o mítico imperador Jimmu, de zelar pela ordem e prosperidade da civilização nipónica, sendo assim justificada a fundação do reino de Yamato, que depois largou o seu domínio a todo o arquipélago nipónico¹²⁶. Este fenómeno de associação genealógica às divindades por parte dos indivíduos detentores do poder político é claramente transversal a diversas culturas, uma vez que esses elementos têm uma ascendência divina, aliada ao facto de constituírem os vínculos por excelência entre as populações e a esfera celeste, e vice-versa.

Assim, uma vez que todos os elementos naturais e as suas manifestações eram providos de um carácter divino, as práticas religiosas primitivas do arquipélago nipónico podem ser descritas enquanto animistas¹²⁷.

O aspecto que nos parece mais relevante ser salientado é o facto de ter sido estabelecida uma estreita ligação entre o culto dos *kami* e o poder político nipónico. O desenvolvimento desse fenómeno beneficiou bastante da introdução e integração da doutrina budista no seio da sociedade japonesa e ganhou grande pujança durante o Período de Kamakura¹²⁸. A consolidação de um Estado centralizado, sob orientação do xogunato, proporcionou um reforço dos cultos religiosos, como é perceptível pela criação do *Jinjikan*, o Ministério dos Assuntos dos Deuses¹²⁹.

A estabilização tanto dos cultos xintoístas, como dos budistas, tendeu para um sincretismo entre ambos. A associação dos *kami* com a figura de Buda e dos *bodhisattva*, passou primeiro por uma concepção dos primeiros como protectores do

¹²⁶ Cf. Jean-Pierre BERTHON, *op. cit.*, p. 584.

¹²⁷ Vide Hartmut O. ROTERMUND (dir.), *Religions, croyances et traditions populaires du Japon*, Paris, Maisonneuve & Larouse, 2000, p. 32.

¹²⁸ Período político, caracterizado por um governo de cariz militar, vigente entre 1185 e 1333.

¹²⁹ Cf. Jean-Pierre BERTHON, *op. cit.*, p. 584.

segundos, para mais tarde serem encarados enquanto manifestações temporárias dos budas¹³⁰.

Todavia, surgiu no decorrer do período medieval japonês uma contestação a estas ideias. Os primeiros pensadores, oficiais, xintoístas defendiam precisamente o oposto. Desse modo, os *kami* seriam o estado primário das divindades, enquanto os budas constituíam as marcas da sua descida à esfera terrestre, para o contacto com a humanidade. A esta doutrina oposta é dada a designação de *han honji suijaku*¹³¹.

Relativamente ao desenvolvimento desta questão em cronologias mais recentes, mencionaremos apenas que, aquando da Era Meiji (1868-1912) as divindades xintoístas foram oficialmente desvinculadas das budistas. A intenção por trás deste acontecimento foi uma sobrevalorização dos *kami*, dos quais todos os imperadores do Japão eram descendentes directos, e a uma inferiorização do budismo. Mais uma vez, o princípio da legitimação política da casa imperial japonesa era reforçado pelos cultos ancestrais. No entanto, a simbiose estabelecida entre os dois sistemas de crenças, enraizada desde os primórdios do contacto entre ambos foi impossível de romper.

Importa, ainda, fazer referência à distinção estabelecida entre o xintó cerimonial e o doutrinal. O primeiro prende-se com os rituais de culto às divindades, estabelecidas no seio das comunidades. Caracteriza-se por um lado, por uma vertente mais popular e mesmo individual, intimamente relacionada com as actividades e vivências quotidianas. Destacam-se as cerimónias de celebração de mudança dos períodos estivais, associadas ao culto da divindade solar Amaterasu. Por outro lado, encontramos os rituais de culto aos antepassados e, no âmago da casa imperial, à figura do próprio imperador¹³².

No que concerne ao xintó doutrinal, vivido por uma minoria letrada, era dada uma maior importância aos textos sagrados e à teorização das crenças. Uma vez que as práticas religiosas autóctones primitivas não se encontravam sob um sistema organizado, durante o Período Kamakura tornou-se necessária uma teorização sobre as mesmas.

¹³⁰ À concepção dos *kami* enquanto protectores dos budas é conferida a designação de *goho-jin*, enquanto à faceta de manifestações temporárias é atribuída a denominação de *gongen*.

¹³¹ Cf. Jean-Pierre BERTHON, *op. cit.*, p. 585.

¹³² Cf. Masanori TOKI, *op. cit.*, p. 590.

Desta forma, e embora os textos sagrados¹³³ do xintoísmo não partilhem da mesma natureza das religiões para as quais a palavra do seu fundador constituía um elemento vital (como são os casos do Cristianismo, Islão e do Judaísmo), foram elaboradas algumas obras que pretendiam abranger os fundamentos das crenças nos *kami*. As primeiras compilações da tradição xintó surgem, de facto, no século VIII com o *Kojiki* (712) e *Nihon Shoki* (720) que são, na sua essência, obras de um tendencial cariz político¹³⁴. Pretendiam, na realidade, conferir uma legitimação incontestável da supremacia política do clã Yamato enquanto governante hegemónico do arquipélago nipónico.

Tendo em consideração a natureza desta dissertação, não nos alongaremos mais com as questões concernentes ao xintoísmo, excepto no seu estado simbiótico com a doutrina de Buda, que voltará a ser tratado. Abordaremos, então, as origens da religião budista e os seus principais traços.

II.2. Origem e principais conceitos

Tendo em consideração que a presente dissertação não pretende abordar a temática da religião budista no seu contexto mais amplo, mas sim no caso específico japonês não iremos alargar-nos com questões que se afastem desse ponto e que sejam excessivamente desenvolvidas em relação ao que foi percepcionado por João Rodrigues Tçuzzu.

Referiremos, apenas, as origens do pensamento budista e os seus principais fundamentos¹³⁵, para uma melhor compreensão da informação a ser posteriormente tratada. Salientamos que, as informações escritas cronologicamente mais antigas referentes a esta religião se encontram compiladas nos *suttas* (ou sutras), os cânones. Deste conjunto de textos, apenas o que é denominado de Cânone Pali ainda resiste. Redigido nos finais do século I a. C. no Sri Lanka em pali, língua do mesmo ramo do

¹³³ *Shinten*, em japonês.

¹³⁴ Cf. Kazuo KASAHARA, *op. cit.*, p. 305. De entre vários outros destacamos os que nos parecem mais relevantes, como são os casos do *Eigishiki*, que compila, entre outros assuntos, as orações aos *kami* e os códigos da legislação administrativa japonesa (com excepção do direito penal); e do *Shinsen-shōji-roku*, do ano 815, que contém informações genealógicas de 1182 famílias da região do Kansai (abrange, entre outras, as cidades de Nara, Quioto e Osaka). Cf. Masanori TOKI, *op. cit.*, p. 592.

¹³⁵ Vide Jean-Noël ROBERT, “O Budismo. História e Fundamentos”, in *As Grandes Religiões do Mundo*, Jean Delumeau (coord.), Lisboa, Editorial Presença, 2002, pp. 429-503.

sânscrito, é composto por três partes distintas: os *Sutta Piṭaka*¹³⁶ (discursos de Buda), a *Vinaya Piṭaka* (Regra Monástica) e os *Abhidhamma Piṭaka* (Tratados Escolásticos)¹³⁷.

O Budismo teve a sua origem no nordeste do subcontinente indiano, durante o século VI a.C., tendo sido a sua fundação enquanto ideologia de cariz filosófico e religioso atribuída a Siddhartha Gautama, que viveu, presumivelmente, entre 566 e 486 a.C. Filho de Suddhodana, líder do clã *Shakya*, Siddhartha nasceu no seio de uma família pertencente à elite indiana e integrante da segunda mais alta casta social da sua civilização, a dos *ksatriyas*, ou seja a aristocracia guerreira. Da sua ascendência do clã dos Sakya, deriva a designação que lhe é várias vezes atribuída de ‘Sakyamuni’, “o sábio dos Sakya”¹³⁸.

Tal como é observado por Rodrigues na *História*, numa referência à Índia, “Nela se principiou a Seita dos Ginnosofistas Indianos, e della se espalhou por todo o Oriente que he Ceita dos Bonzos que corre em Jappão e China, e athe agora dura na mesma India entre os Bragmanes, e em toda a India extragangem, cujo author e cabeça foi Xaca, ou mais propriamente Xakia como dizem na India, e na China que por outro nome se chama Budda, que quer dizer sabio, ou Philosopho, cujo Pay foi Rey desta parte, e elle principe desta Seita (...)”¹³⁹.

Apesar de o seu pai ter projectado que seguisse o caminho de liderança da tribo, Siddhartha não compartilhou desses planos. Assim, deixou a sua casa por volta dos vinte e nove anos de idade, sendo que os textos existentes sobre a sua vida atribuem esse facto ao ambiente de fausto obsoleto que se verificava na corte do seu pai e que não lhe agradavam.

Deste modo, Siddhartha levou uma vida de asceta no intuito de refletir sobre as degradações humanas e as causas dos seus sofrimentos. Suprimindo os episódios que ocorrem até à sua morte, uma vez que não pretendemos nesta dissertação elaborar uma reflexão sobre as origens do pensamento budista indiano para além do que permita a sua compreensão no contexto japonês, salientaremos apenas a conclusão alcançada por Siddhartha. Todo o sofrimento humano tinha uma única causa, o desejo.

¹³⁶ Subdivididos em cinco partes, os *nikāyas*. São eles - *Dīgha Nikāya*, *Majjhima Nikāya*, *Samyutta Nikāya*, *Anguttara Nikāya*, *Khuddaka Nikāya*.

¹³⁷ Vide Damien KEOWN, *O Budismo*, Lisboa, Temas e Debates, 2002, p. 32.

¹³⁸ Cf. Damien KEOWN, *op. cit.*, p.31.

¹³⁹ Cf. João RODRIGUES, S.J., *História*, vol.1, p.27 [f.6v, 7].

Efectivamente, a procura humana por momentos que lhe proporcionem bem-estar físico e emocional são uma constante, feita de forma poder-se-ia dizer, instintiva. Para a filosofia budista essa procura da satisfação do desejo constitui o factor que espoleta todas as frustrações, toda a dor e toda a degradação moral que aflige a humanidade. Consequentemente, sempre que um indivíduo morre volta a nascer num outro corpo, até que atinja a iluminação, ou seja, o estado de Buda. Para a compreensão deste facto torna-se necessária uma breve explicação de uma das características mais marcantes do budismo, o ciclo de renascimentos designado por *Samsara*¹⁴⁰.

O *Samsara* é um ciclo recorrente que abrange todos os seres vivos sem excepção. Através dele, após a morte cada ser vivo renasce num dos seis mundos existentes da cosmografia budista e representados na *bhavacakra*¹⁴¹, sendo eles: o dos Deuses, dos Humanos, dos Titãs – consistindo estes nos três mundos “superiores” e os únicos em que havia possibilidade de atingir a iluminação - dos Animais, dos Espíritos e o Inferno.

Para a percepção do funcionamento do ciclo de renascimentos é ainda preciso ter em conta outro conceito, o de *karma*. Sumariamente, o *karma* corresponde ao conjunto dos actos morais, positivos ou negativos, executados por cada indivíduo. Tal como ficou expresso no *Anguttara Nikāya*, é atribuída uma explicação sobre este conceito por parte do próprio Buda, que passaremos a citar: “É à escolha (*cetanā*), ó monges, que eu chamo karma; depois de escolher, agimos através do corpo, da fala ou da mente”¹⁴².

A natureza desses actos era, portanto, o factor determinante para o renascimento em certa esfera até ser atingida a iluminação¹⁴³.

Não obstante, ressalva-se que, como já foi referido, todos os actos premeditados pelo ser humano têm sempre, implicitamente, a procura de algo. Deste modo, qualquer acção realizada com o intuito de favorecer o renascimento num mundo superior, de forma a obter um estado mais próximo da iluminação, constitui em si um impedimento para esse fim.

Introduzimos aqui uma breve reflexão relativamente às convergências encontradas com outras religiões, como é o caso do cristianismo, relativamente a este

¹⁴⁰ Cf. Damien KEOWN, *op. cit.*, pp. 45-59. Apesar do *Samsara* ser, maioritariamente, associado ao Budismo, a existência do seu conceito é anterior a ele, constituindo uma característica do mundo indiano.

¹⁴¹ A “Roda da Vida”.

¹⁴² A.III.415 (*Anguttara Nikāya*, terceiro volume, página 415). Cf. Damien KEOWN, *op. cit.*, p.52.

¹⁴³ Cf. Jean-Noël ROBERT, *op. cit.*, pp. 451-458.

ideal de redenção por mérito. A concepção da salvação da alma, ou seja alcançar o *nirvana*, enquanto dependente dos actos positivos de cada indivíduo, encontra um paralelo no Paraíso judaico-cristão.

Como veremos posteriormente, a ausência desta relação causa-efeito respeitante ao alcance do estado de Buda marcará uma das principais características distintivas entre este budismo original e o que proliferou nas regiões da Ásia oriental, entre elas o Japão, o budismo *Mahayana*¹⁴⁴.

De forma a melhor compreender a introdução e desenvolvimento do pensamento budista no arquipélago nipónico, parece-nos pertinente uma sumária abordagem ao aparecimento desta vertente e ao seu percurso até ao extremo este do continente asiático.

Difundida no século I a.C., a vertente *Mahayana*, traduzida por “Grande Veículo”, não constitui nenhuma ruptura abrupta com o pensamento budista primário, mas antes uma tentativa de resposta às questões levantadas pelo estudo do budismo original, sendo que procurou adaptar os pensamentos desenvolvidos no seu percurso de integração no seio de civilizações e culturas distintas, ainda que tenha a sua origem no noroeste da península indiana¹⁴⁵. Em termos efectivos, é considerado enquanto perspectiva universalista da salvação. Na filosofia *Mahayana* o bem-estar geral constitui o seu fundamental traço.

Assim, a salvação passa a ser um objectivo colectivo e, não mais, individualizado. É neste contexto que surge o conceito de *bodhisattva*. São considerados como tal indivíduos que colocam o alcance do *nirvana* num nível global. Ao invés do seu interesse pessoal, o *bodhisattva* é alguém que, encontrando-se no limiar do estado de Buda, retarda a sua iluminação com o propósito de auxiliar a humanidade que sofre a

¹⁴⁴ Por oposição ao budismo *Hinayāna*, ou “Pequeno Veículo”. Termo, pejorativo, que foi atribuído pelos praticantes do *Mahayāna* a todos os que não aceitavam os seus *sūtras* enquanto textos autênticos. Vide Richard FOLTZ, *Religions of the Silk Road. Overland, Trade and Cultural Exchange from Antiquity to the fifteenth century*, Nova Iorque, St. Martin’s Griffin, 1999, p. 42.

¹⁴⁵ Referimos, apenas a título de curiosidade, a existência de opiniões que consideram provável uma influência do contacto com o zoroastrianismo e a cultura helenista para o desenvolvimento do pensamento *mahayāna*. Não podemos deixar de concordar com esta possibilidade, uma vez que é inegável a convivência com a civilização helénica, por motivos de natureza político-militar, dada a fixação de indivíduos de origem grega e persa na região da Bactria e de Gandhara. As repercussões dessa coexistência encontram-se bem patentes na cultura material, na chamada arte greco-budista, e são perceptíveis semelhanças ideológicas resultantes da interacção das diversas mentalidades. Sobre a relação entre o budismo e a cultura helenística na região de Gandhara cf. Richard FOLTZ, *op. cit.*, pp. 42-49.

preparar-se para esse momento. As Seis Virtudes (*pāramitās*) que estabeleciam um *bodhisattava* – generosidade, moralidade, paciência, coragem, meditação e sabedoria – representavam, então, as forças impulsionadoras deste novo ramo da religião budista¹⁴⁶. O facto de “Veículo dos *Bodhisattvas*” ter sido a primeira designação conferida ao budismo *Mahayana*, demonstra a suprema importância deste conceito¹⁴⁷.

A integração destas figuras no imaginário budista transporta-nos para um dos traços não do Cristianismo primitivo, mas fruto do seu contacto com as civilizações politeístas europeias, a criação dos santos. A sua concepção, não constituiu nada mais do que uma transposição dos atributos das divindades gregas e romanas para o imaginário cristão europeu, de forma a perpetuar a união entre a vida quotidiana das populações e a esfera divina.

O amadurecimento destes novos ideais proporcionaram, também, um novo olhar sobre a figura fundadora, Siddhartha. Efectivamente, a percepção de que Buda, pelas suas características de piedade e compaixão, não poderia simplesmente desintegrar-se no cosmos e que a sua existência se perpetuava numa outra esfera, resultou um dogma da tripartição da sua natureza. Deste modo, o Buda primordial existia numa esfera terrena, numa celeste e, por fim, numa esfera transcendente¹⁴⁸.

Um dos *bodhisattvas* mais populares é *Avalokitésvara* (também conhecido por *Kannon* ou *Guanyin*), aquele que zela pela compaixão e que veio a ser, no Japão, presença assídua na iconografia referente ao Buda Amida, ao qual faremos menção posteriormente, frequentemente representado com inúmeros braços. É, por norma, representado com vários braços, simbolizando o auxílio espiritual que oferta a toda a humanidade.

Consideramos pertinente, ainda, salientar que no budismo *Mahayāna* se verifica um traço messiânico, como se nota em várias outras religiões entre elas o cristianismo, neste caso intimamente relacionado com a figura de Maitreya. Em termos simplistas, Maitreya representa o Buda futuro, que, segundo a crença, descerá à Terra no fim dos dias e conduzirá a humanidade à iluminação para, assim, iniciar uma nova era. Outro

¹⁴⁶ Cf. Damien KEOWN, *op. cit.*, p. 79.

¹⁴⁷ Cf. *Ibidem*, p. 74.

¹⁴⁸ A esta concepção é atribuído o termo *trikāya*, ou “os Três Corpos de Buda”. Cf. Jean-Noël ROBERT, *op. cit.*, pp. 486, 487.

Apesar de compartilhar da generalidade do pensamento *Hinayāna*, o *Mahayāna* passou, a partir dos primeiros séculos da era de Cristo, a seguir textos de cariz sagrado próprios da sua natureza diferenciada. De entre variados escritos, um dos mais relevantes é o *Lotus Sūtra*, que constituiu uma análise e reflexão da doutrina budista desde os seus primeiros tempos, defendendo que a existência de Buda era muito anterior à sua vida terrena enquanto Siddhartha¹⁴⁹. Sobre este assunto, nada é mencionado por Rodrigues, como teremos oportunidade de verificar no próximo capítulo.

Antes de procedermos à temática da introdução do budismo no Japão, importa compreender o percurso percorrido por essa religião, desde o seu berço até ao extremo este do continente asiático. Para esse entendimento, salienta-se a enorme importância da via comercial responsável pelo contacto estabelecido entre as múltiplas civilizações euroasiáticas, a Rota da Seda.

Enquanto meio de uma fervilhante actividade comercial, os mercadores que se deslocavam ao longo da vasta extensão desta rota transportavam consigo muito mais do que bens materiais. De uma ponta à outra circulavam ideias, filosofias de vida e religiões distintas. O contacto entre novas mentalidades permitiu não só o seu conhecimento, a sua adopção por parte de outras sociedades, mas também uma adaptação a essas realidades culturais¹⁵⁰.

Durante o percurso percorrido pelo budismo desde a Índia até ao arquipélago nipónico ocorreram várias transformações, de acordo com as civilizações com que se relacionava, que o adoptavam e implementavam no seu seio e, assim como o tinham acolhido, davam-no a conhecer por sua vez a outros povos. Todavia, o grande fenómeno que transformou o irreversivelmente foi a sua sinização, tendo os seus conceitos sido adaptados à cultura chinesa e, sobretudo, ao seu sistema de escrita. Foi este budismo sinizado que se difundiu por todo o extremo asiático e que foi introduzido no Japão.

Efectivamente, além de uma relação não tão forte com a Coreia, a China era o único país com o qual as ilhas nipónicas mantinham contacto. Para lá dos factores políticos e económicos sem dúvida marcantes, interessa-nos apenas destacar

¹⁴⁹ Cf. Jean-Noël ROBERT, *op. cit.*, pp. 484, 485.

¹⁵⁰ Existe uma variada bibliografia sobre os contactos culturais travados ao longo da Rota da Seda. Entre os que se reportam directamente às questões religiosas para além da obra citada de Richard Foltz, destacamos a de Johan ELVERSKOG, *Buddhism and Islam on the Silk Road*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 2010.

sucintamente os aspectos culturais que ligavam o Império do Sol Nascente ao Império do Meio por altura da travessia do budismo do continente até ao arquipélago.

Foi durante o século I a.C., sob o reinado da dinastia Han que a China passou a deter a supremacia das relações comerciais existentes na zona oriental da Rota da Seda¹⁵¹. Terá sido, certamente, através dos contactos com os mercadores vindos de paragens mais ocidentais que o budismo foi conhecido pela civilização chinesa. O primeiro testemunho escrito da presença de um monge budista na capital do território sínico, Lo-yang, reporta ao ano de 148 e refere-se ao missionário de origem parta An Shigao (ou Shih-kao). Este foi, segundo os registos, o responsável pelas primeiras traduções dos discursos de Buda do pali para a língua chinesa¹⁵².

Este facto foi, por certo, determinante para a proliferação da doutrina budista no seio da corte de Lo-yang e, consequentemente, entre as populações em geral. Foram esses textos que deixaram as fronteiras políticas do Império do Meio com os primeiros missionários budistas chineses, para serem disseminados na península coreana e, a partir daí, para o arquipélago nipónico¹⁵³.

Desde o século V que a corte japonesa, enquanto ávida seguidora das matrizes civilizacionais chinesas, fenómeno que atingiu o seu auge durante o Período de Heian (794-1185), empreendia uma fervorosa importação tanto dos modelos político-económicos, como de todas as inovações tecnológicas, artísticas, literárias. Desta forma, a importação de uma nova filosofia de pensamento poderia ter sido entendida como os restantes arquétipos. Contudo, a introdução do budismo no seio da Corte de Yamato não decorreu de forma imediata nem consensual¹⁵⁴.

O facto de a cultura chinesa representar um protótipo basilar para o desenvolvimento da civilização nipónica que João Rodrigues conheceu, foi claramente compreendido pelo jesuíta. Ao longo dos dois volumes da sua *História* referentes à caracterização do Japão e da sua cultura, o *tçuzzu* traça recorrentemente o paralelo entre o exemplo autóctone e o chinês. Rodrigues ilustra as diferentes temáticas recorrendo em quase todos os casos a um primeiro ponto sobre as características chinesas de determinado elemento e só depois às particularidades japonesas, com a intenção de que

¹⁵¹ Cf. Richard FOLTZ, *op. cit.*, p. 49.

¹⁵² Cf. *Ibidem*, p. 50.

¹⁵³ Cf. Rhoads MURPHEY, *A History of Asia*, s.l., Longman, 2005, pp. 166, 167.

¹⁵⁴ Sobre a adopção dos modelos chineses por parte do Japão vide Marian URY, “Chinese Learning and Intellectual Life”, in *The Cambridge History of Japan*, vol. 2 (Heian Japan), Donald H. Shively e William H. McCullough (ed.), Cambridge University Press, 2008, pp. 341-389.

o leitor compreenda as semelhanças entre as duas culturas, sendo sempre reforçada pelo português a influência da primeira sobre a outra.

II.3. *Mahayana*. O Grande Veículo chega ao Japão

Não é certa a data em que o budismo começou a propagar-se nas ilhas nipónicas. Aponta-se, no entanto, o período de 538 a 552 d.C.¹⁵⁵ para os primeiros contactos do pensamento budista no Japão ou, mais concretamente, no território conhecido por Reino de Yamato, uma unidade política que exercia um poder hegemónico no arquipélago desde o século VII a.C, o qual abrangia a cidade de Nara, capital imperial à época.

Como deu conta João Rodrigues na descrição das ilhas japonesas, “O 2º Reyno se chama Yamato, ou Voxu, divide-se em 15 regioens, nelle está a cidade de Nara, ou Nanto, Corte antiga que foy dos Reys de Japão, (...); hà nesta cidade grandes vestigios de sua antiguidades, e nobreza, (...) muy afamado por templos que alli hà dos Camis, e he como cabeça desta seita com grandes edifficios, Jardins e frescuras, e de grande Romagem”¹⁵⁶.

Teria sido, então, por ocasião de uma embaixada coreana a Yamato que o budismo foi conhecido pela primeira vez entre a civilização nipónica, uma vez que a acompanhar o corpo diplomático se encontravam monges dessa desconhecida religião. Esses religiosos teriam aconselhado a adopção das crenças budistas tendo em vista uma conquista e consolidação do poder por parte das elites.

A aceitação da espiritualidade budista não foi consensual no seio da sociedade nipónica, sobretudo no que respeitava à corte imperial¹⁵⁷. Por um lado verificou-se a existência de uma facção pró-budista, minoritária, que defendia uma integração da religião por parte das elites nipónicas, que era encabeçada pelo clã Soga; por outro lado, uma facção hostil a esta crença por acreditar que o Budismo vinha destruir por completo o culto ancestral dos *kami*, as divindades xintoístas. O clã que se encontrava na liderança do grupo oponente ao budismo era o dos Mononobe, os responsáveis da Corte

¹⁵⁵ Cf. Hartmut O. ROTERMUND, *op. cit.*, p. 121.

¹⁵⁶ Cf. João RODRIGUES, S.J., *História*, vol.1, p.110.

¹⁵⁷ Sobre a recepção do budismo no Japão vide Hartmut O. ROTERMUND, *op. cit.*, pp. 121-132.

pelo culto às divindades xintó que era uma incumbência de grande prestígio junto do imperador e que, com a introdução do budismo, temiam poder perder¹⁵⁸.

Saliente-se contudo, que contrariamente ao que temiam os Mononobe, o pensamento budista, mesmo durante o fenómeno da sua expansão geográfica, não eliminou as crenças pré-existentes nos vários territórios. Verificou-se sim uma integração de outros ideais religiosos nas suas práticas e uma convivência pacífica e até harmoniosa com estes. No caso japonês, essa teoria de coexistente com o xintoísmo recebeu a designação de *honji suijaku*¹⁵⁹.

A minoria aristocrática receptiva ao budismo durante os primeiros anos da sua presença no Japão precisou ainda de alguns anos para que os seus objectivos fossem concretizados. Com efeito, a aproximação do clã Soga à família imperial, estabelecida por ligações de parentesco, permitiu uma participação activa nos assuntos administrativos do território e, por meio de um golpe palaciano que resultou na morte planeada do imperador Sushun em 592 e na entronização da sua irmã, Suiko, os Soga tornaram o seu destaque na Corte ainda mais preponderante¹⁶⁰.

Aos poucos o budismo, por influência dos Soga como se verificou, foi penetrando no seio da elite aristocrática e letrada do Japão, mas a sua sedimentação apresentou-se frágil durante essas primeiras décadas. De facto, quando ocorria uma catástrofe natural ou alguma epidemia, esse fenómeno era percebido como uma manifestação do desagrado dos *kami* face às novas práticas religiosas errantes dos japoneses.

Assim, por cada acontecimento conotado negativamente as manifestações de culto budista eram terminantemente proibidas à população e os locais de adoração destruídos¹⁶¹, procurando-se uma reconciliação com os deuses xintoístas. Note-se que esta tendência para uma culpabilização de religiões estrangeiras em situações de crise se mostrou recorrente durante a história da civilização nipónica. Mesmo nos séculos XVI e XVII, aquando da presença europeia no arquipélago, essas conjunturas eram justificadas

¹⁵⁸ Cf. Pierre-François SOUYRI, *op. cit.*, p. 181.

¹⁵⁹ Sincretismo xintó-budista. Cf. Pierre-François SOUYRI, *op.cit.*, p.181.

¹⁶⁰ Vide Ana Fernandes PINTO, “Implementação do Budismo e Processo de Homogeneização Cultural”, in *Cristianismo no Japão. Universalismo Cristão e Cultura Nipónica* (Actas do Colóquio), Fátima, CHAM/Fundação AIS/Missionários do Verbo Divino, 2009, p.26 [Citada em diante como “Implementação do Budismo”].

¹⁶¹ Foi o caso da destruição de *sutras* e de pagodes durante o século VI, devido a uma grande epidemia, que levou à proibição de práticas budistas pelo imperador Bidatsu (r.572-585). Pierre-François SOUYRI, *op.cit.*, p.83.

pelo descontentamento dos deuses ancestrais, nesse caso já não apenas xintoístas mas também budistas, face à propagação do cristianismo entre os japoneses.

Apesar das adversidades que o budismo enfrentou nas ilhas nipónicas, conseguiu no ano de 634 tornar-se uma religião apoiada pelo Estado e de apoio ao mesmo. O carácter político e administrativo que a ideologia budista no Japão adquiriu desde o início, proporcionou esse facto¹⁶².

Com efeito, a fase de aceitação do budismo pelas elites japonesas foi fortemente marcada pelas ambições políticas de incremento de poder procuradas pelos vários clãs que se digladiavam no palco que era a Corte. Nesta medida, a acção pró-budista dos Soga e o seu patrocínio à nova religião proporcionou o seu crescimento enquanto ideologia que promovia a autoridade através da sua convivência constante com os assuntos políticos e administrativos¹⁶³.

O próspero desenvolvimento do budismo no arquipélago nipónico foi construído, assim, a par e passo com o do poder estatal. Como podemos verificar, no período histórico que ficou designado por ‘Época de Nara’ (710-795)¹⁶⁴ as práticas budistas correntes durante esse período eram, precisamente, marcadas pela sua forte aproximação e favorecimento da Corte, do poder político e do próprio imperador. Deste modo, o Estado tornou-se responsável pela sua propagação em todo o território e no seio da população, pelo que empreendeu uma acção de edificação de diversos templos nas regiões periféricas, os quais se denominavam de *kokubunji*, ou templos provincianos¹⁶⁵.

Este fenómeno tornou o poder político japonês responsável por tudo o que dizia respeito à vida religiosa, pelo que houve a necessidade de criar estruturas e organismos de apoio a estas novas funções, contrariamente ao que sucedia com o Cristianismo.

¹⁶² Cf. Hartmut O. ROTERMUND, *op. cit.*, pp. 133-143.

¹⁶³ Cf. Ana Fernandes PINTO, “Implementação do Budismo”, pp.26,27.

¹⁶⁴ Os grandes períodos em que está, convencionalmente, organizada a História do Japão devem as suas designações à cidade que possuía o estatuto de capital imperial durante esses momentos, ou às famílias que detinham o poder político-administrativo do território.

¹⁶⁵ Cf. Pierre-François SOUYRI, *op.cit.*, p.149. A política de uma construção intensiva de templos em vários pontos do território nipónico, especialmente nas províncias, deveu-se sobretudo ao imperador Temmu (r.672-686). Ana Fernandes PINTO, “Implementação do Budismo”, p.27.

Assim, procedeu-se à estruturação e aplicação, ainda durante o Período Asuka (538-710), mais precisamente no ano de 645, da que foi chamada de Reforma *Taika*¹⁶⁶.

Com base nesta regulação, a Corte imperial passou a estar incumbida do supervisionamento daqueles que ingressavam na vida religiosa budista, os *Sōni*¹⁶⁷, designados por *Bhikkhu* (masculino) - referidos com maior frequência enquanto *bonzos*, sobretudo nos textos dos missionários europeus, que será o termo utilizado por nós nesta dissertação - e *Bhikkhuni* (feminino)¹⁶⁸. Salientamos que, apesar deste controlo exercido por parte dos elementos cortesãos, era conferida à comunidade monástica budista alguma autonomia uma vez que lhes era permitido escolherem no seu seio os seus altos representantes. Ainda é de referir a isenção de que beneficiavam os mosteiros em matéria de impostos, motivo pelo qual a ingressão nestas comunidades era limitada e seleccionada¹⁶⁹.

Todas as actividades dos religiosos budistas encontravam-se regulamentadas no *Sōni Ryō*, um capítulo pertencente ao código administrativo *Taihō*, elaborado no ano de 701 a cargo do imperador Mommu¹⁷⁰. Nesse código regulamentar, encontrava-se estabelecido que a pregação dos ideais de Buda não deveria ser realizada fora do espaço destinado aos seus templos. Desta forma, os monges e freiras não acompanhavam as populações que não se deslocavam ao templo nas suas crenças, dúvidas e angústias. Essa realidade tendia a afastar os indivíduos fixados nas regiões mais afastadas do centro político e das principais províncias, nomeadamente as que habitavam as regiões rurais e montanhosas.

É neste contexto que, em finais do século VII e inícios do VIII, se torna alvo de destaque uma figura de nome Gyōki.

Gyōki e os seus companheiros, a partir do ano de 713 dedicaram as suas actividades às causas de cariz social, de forma a colmatar a falta de estruturas e apoio estatal junto das populações mais longínquas face ao poder central. Assim, procederam à edificação de asilos para pessoas doentes e sem recursos económicos, dando forma a

¹⁶⁶ Sobre este assunto vide Sonoda KŌYŪ, “Early Buddha worship”, in *The Cambridge History of Japan*, vol. 1 (*Ancient Japan*), ed. John Whitney Hall (*et al.*), *Cambridge Histories Online/Cambridge University Press*, 2008, pp. 388-397.

¹⁶⁷ Termo que se refere ao conjunto dos *bonzos* e *bhikkhuni*.

¹⁶⁸ Por questões de conveniência as designações originais para os religiosos budistas não são muito utilizados pela historiografia, verificando-se uma escolha dos termos correspondentes na cultura europeia, ou seja, ‘monges’ e ‘freiras’, aos quais recorreremos no decorrer desta dissertação.

¹⁶⁹ Cf. Kazuo KASAHARA, *op. cit.*, p.62, 63.

¹⁷⁰ Imperador do Japão entre 697 e 707.

uma comunidade paralela constituída maioritariamente por fugitivos e desertores. Promoveram, também, a construção de estruturas básicas, como habitações, pontes e sistemas de irrigação de forma a prosperar a rizicultura, que constituía o principal recurso agrícola¹⁷¹.

Uma vez que não se encontrava regida pelos códigos oficiais da prática budista, o movimento religioso, de certa forma, criado por Gyōki e os que partilhavam as suas ideias pode interpretar-se como detentor de um cariz universalista, especialmente direccionada às populações mais necessitadas, tendo sido responsável pelo aparecimento das primeiras confrarias e comunidades de fiéis no território. Gyōki foi, ainda, um dos primeiros monges a propagar a noção de repercussão das acções humanas, na medida em que qualquer acto positivo ou negativo teria consequências para quem o praticasse em termos da transmigração da alma. Como já referimos anteriormente, as boas e más acções exerciam influência sobre o ciclo de renascimentos (*Samsara*) segundo a doutrina budista indiana. É sobretudo nesta questão da transmigração que o Budismo no Japão se demarcará fundamentalmente dos restantes ramos¹⁷², bem como ditará as especificidades das diversas seitas no seu seio. Atenderemos a essa questão mais tarde.

Sendo verdade que esta religião agora adaptada às realidades da civilização japonesa se implementou no seio dos grupos campestres enquanto religião popular, não tardou a ser integrada entre as elites da Corte.

Efectivamente, apesar de este “budismo popular” ter sido inicialmente reprimido pelas autoridades sendo a sua prática proibida no ano de 717, uma vez que não era controlado pelas instâncias estatais e podia representar um perigo para as mesmas, foi mais tarde absorvido pelo Budismo “oficial”. Por ocasião da edificação, em 743, da estátua colossal que ficou até aos nossos dias conhecida como o “Grande Buda”¹⁷³, parte integrante do *Tōdai-ji*, Gyōki foi convidado pelo imperador Shōmu para prestar apoio na concepção da dita escultura. Nesse contexto e por ordem imperial, passou a

¹⁷¹ Pierre-François SOUYRI, *op.cit.*, p.152.

¹⁷² Ou seja, do Budismo *Theravada* e do Budismo *Vajrayana*.

¹⁷³ *Daibutsu*, em japonês. O Grande Buda Vairocana do *Tōdai-ji* consiste, ainda na actualidade, a maior estátua de bronze conhecida em todo o mundo, pesando cerca de 500 toneladas. A título de curiosidade referimos aqui as dimensões que lhe são atribuídas: altura – 14,98m; rosto – 5,33m; olhos – 1,02m; nariz – 0,5m; orelhas – 2,54m.

desempenhar em 745 as funções de grande superior monacal pela sua árdua dedicação em difundir a religião budista junto das camadas populares mais desfavorecidas¹⁷⁴.

Construído em Nara, capital imperial japonesa, a cerimónia inaugural do *Tōdai-ji*, que foi encabeçada por um monge indiano à qual assistiram vários monges chineses, representou uma reconstrução da imagem do imperador e consistiu, também, num combate às divindades clânicas. Se anteriormente este era designado por *Tennô* e se regia pela religião ancestral, o xintoísmo, fundida com as próprias origens mitológicas da civilização nipónica, passava agora a ser o mais alto representante de uma religião universal. Se o budismo era agora uma religião ao serviço do Estado e este era dirigido, pelo menos em teoria, pelo Imperador, então tudo o que se pretendia com o culto oficial lhe dizia respeito.

Foi a partir da implementação deste princípio que o budismo iniciou o seu processo de profundo enraizamento em todos os aspectos da vivência civilizacional nipónica.

II.4. Consolidação de uma identidade cultural

No desenrolar deste processo de afirmação do budismo nas mentalidades japonesas, ocorreram de forma inevitável novas interpretações da mensagem de Buda e adaptações às realidades culturais nipónicas. É nesse contexto que surgem e se desenvolve uma multiplicidade de seitas, cada uma com as suas especificidades ideológicas. Passamos, portanto, a traçar um breve perfil de cada uma delas.

As primeiras manifestações separatistas a nível doutrinário verificaram-se, ainda, durante o Período de Nara, pelo que no seu conjunto acabou por lhe ser atribuída uma associação com a cidade capital.

As “Seis Escolas de Nara”, como são referenciadas pela historiografia, denominam-se: Ritsu, Jojitsu, Kusha, Sanron, Hossô e Kegon¹⁷⁵. Estas constituíam os ramos originalmente importados da China., sendo que algumas delas não funcionavam autonomamente. É o caso da escola Jojitsu, introduzida no Japão como integrante da Sanron, e da escola Kusha, conjugada com a Hossô.

¹⁷⁴ Cf. Pierre-François SOUYRI, *op.cit.*, pp.152, 153.

¹⁷⁵ Cf. Kazuo KASAHARA, *op. cit.*, p.68.

Estas escolas, porém, embora tendo em conta a sua designação colectiva induzindo que constituíam a totalidade das que formavam o Budismo de Nara, correspondem apenas às escolas académicas associadas ao Tōdai-ji.

Já numa fase de transição para o Período Heian (794-1185), numa fase tardia de Nara, foi introduzida no Japão por meio de Kūkai e Saichō uma nova vertente da doutrina de Buda, o budismo esotérico¹⁷⁶. Assim, foram fundadas as seitas Shingon e Tendai por Kūkai e Saichō, respectivamente¹⁷⁷.

Tanto a seita Tendai como a Shingon iniciaram no Japão uma ruptura com as práticas budistas existentes na China, da qual as ilhas nipónicas absorviam tudo o que respeitava a esta religião. Não obstante Saichō e Kūkai se terem deslocado à China no intuito de recolherem novos textos e ideias, a verdade é que quando regressaram ao Japão o que haviam estudado foi, decerto, intencionalmente alterado de modo a que fosse possível uma adaptação às realidades civilizacionais nipónicas. Tanto mais que os antecedentes religiosos do arquipélago, tendo por base as crenças xintoístas, proporcionaram uma concepção própria do budismo, na qual todos os seres humanos podiam alcançar o estado de Iluminação no mundo terreno, seguindo a expressão “*Sokushi Jōbutsu*”¹⁷⁸.

Traçaremos, agora, um perfil sumário do percurso de cada uma das duas seitas.

Como já foi referido anteriormente, a seita Tendai foi fundada por Saichō¹⁷⁹, que terá feito uma viagem à China para estudar os ensinamentos budistas. Quando regressou ao Japão estabeleceu a nova seita no templo Enryakuji, da sua responsabilidade, situado

¹⁷⁶ *Mikkyō*, em japonês. Prática espiritual focada na procura interior do conhecimento das mensagens ocultas, que não deveriam ser vulgarizadas pela exposição pública, mantendo-se num círculo restrito de indivíduos. Contrapõe-se ao termo ‘exotérico’, que designa a exteriorização dessas mensagens, por meio de divulgação a todas as pessoas. Esta distinção entre formas ‘esotéricas’ e ‘exotéricas’, existente na grande maioria das religiões asiáticas, foi alvo de reflexão nas fontes europeias. Para uma leitura aprofundada sobre esta prerrogativa no contexto do pensamento intelectual europeu vide Urs APP, *The Birth of Orientalism*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 2010.

¹⁷⁷ Cf. Hartmut O. ROTERMUND, op. cit., pp. 187-208.

¹⁷⁸ “Tornar-se Buda vivo no corpo humano”. Cf. Ana Fernandes PINTO, “Implantação do Budismo”, pp.30,31.

¹⁷⁹ Saichō, com o nome de nascimento Mitsu no Obito Hirono, viveu entre os anos de 767 e 822. Nasceu na província de Ōmi, a este do monte Hiei. O seu pai pertencia a uma família de imigrantes chineses. Aos onze anos de idade ingressou no templo provincial de Ōmu e dois anos depois, em 780, foi ordenado noviço. Entre 785 e 797 viveu recolhido numa pequena comunidade de heremitas no monte Hiei, onde se dedicou à prática da meditação. Para uma biografia de Saichō vide Kōyū SONODA, “Saichō (767-822)”, in *Shapers of Japanese Buddhism*, ed. Yusen Kashiwahara e Koyu Sonoda, Tóquio, Kōsei Publishing Co., 1994, pp. 26-38.

no cimo do monte Hiei. Aí redigiu diversos tratados de cariz teológico e partiu, depois, pelo território nipónico de modo a promover a nova doutrina¹⁸⁰.

O apoio conferido à seita Tendai por parte da Corte imperial, destacadamente pelo clã Fujiwara, permitindo que os seus monges fossem escolhidos e ordenados no seio do Enryakuji, marca claramente a permanência da utilização do budismo no reforço das posições políticas da aristocracia, na medida em que conferindo poderes distintivos aos *bonzos* Tendai, os monges das escolas de Nara viam-se renegados para um plano secundário na esfera de influências junto do poder imperial¹⁸¹.

Kūkai¹⁸² também esteve na China, para onde partiu no ano de 804, com o propósito de estudar as escolas budistas esotéricas. Tendo regressado ao Japão dois anos mais tarde, em 806, fundou a seita Shingon, que se traduz por a “Verdadeira Palavra”. Tal como a seita Tendai, esta é marcada por um notório sincretismo entre os ideais budistas e as crenças xintoístas. Fortemente caracterizada por práticas xamanísticas de encantamentos e fórmulas mágicas destacava-se, ainda, a convicção de que através da ascese e da meditação era possível atingir o estado de Buda.

É de notar que os rituais *mikkyō* associados à seita Shingon se tornaram quase que intrínsecos à sociedade nipónica. É característica desta seita a crença de que o equilíbrio estabelecido entre os seis grandes elementos que compõe o universo (Água, Fogo, Terra, Ar, Espaço, Consciência) é responsável pela criação de tudo o que nele existe. Através do domínio do conjunto a que é chamado “rituais dos três mistérios”, será possível ao praticante estabelecer uma relação com o cosmos e, por isso, unir-se a Buda. Estes três mistérios são as *mudrā*, os *mantra* e as *mandalas*.

A aprendizagem das *mudrā*, que são nada mais do que gestos efectuados com as mãos, permitem que o indivíduo apreenda novamente no seu corpo o movimento cósmico efectuados pelos seis elementos. As *mantras*, por sua vez, possibilitam uma manipulação das sílabas e suas combinações que representam em termos simbólicos esses mesmos seis elementos. Por fim, a meditação focalizada nas *mandalas* cria na

¹⁸⁰ Cf. Pierre-François SOUYRI, *op.cit.*, p.171.

¹⁸¹ Cf. *Ibidem*, p.171.

¹⁸² Nasceu em 774 na província de Sanuki, com o nome Saeki no Mao. Durante os seus estudos teve o primeiro contacto com o budismo esotérico chinês, nomeadamente através do Mantra of Akashagarba, que o levou a abandonar a universidade e a iniciar uma vida ascética. O seu interesse por esta nova espiritualidade que o levou a ir para a China estudar os ensinamentos da escola chen yan (shingon em japonês). Vide Kōyū SONODA, “Kūkai (774-835)”, in *Shapers of Japanese Buddhism*, pp. 39-51.

mente do seu praticante imagens de teor sagrado, sendo que as suas cores e formas ilustram, também, os seis elementos.

A relação que se estabelece, por meio do domínio destes mistérios, entre uma dimensão macrocósmica e uma dimensão microcósmica, constitui um dos factores mais marcantes deste esoterismo embrionário¹⁸³.

Apenas uma década mais tarde do seu surgimento, em 816, foi fundada a sede da seita Shingon, no monte Kōya, o *Kongōbuji* contando com o total apoio do imperador Saga. O mesmo imperador concedeu a esta seita, no ano de 823, o *Tōji* que se encontrava à entrada da capital.

Embora se tenha verificado esta aproximação posterior ao centro imperial, as seitas Shingon e Tendai marcaram indiscutivelmente uma fronteira que as separava das escolas que proliferaram em Nara. Se as últimas se estabeleceram à partida no coração político do território japonês, a cidade de Nara, já as outras fixaram as suas sedes primitivas em locais isolados, os terrenos montanhosos afastados da Corte e do Imperador. Verifica-se assim, o fenómeno dicotómico desenvolvido pela historiografia entre um “budismo da capital” e um “budismo da montanha”¹⁸⁴.

É, ainda, de salientar que a introdução destas duas novas seitas se demonstrou responsável por uma acentuação das conversões ao budismo entre os elementos da elite japonesa. Muito por questões de interesse político, tal como averiguamos no próprio contexto de introdução da religião de Buda no Japão, registou-se nesta época uma ênfase de um “budismo aristocrático”.

No decorrer das centúrias seguintes, esta tendência de aristocratização do budismo, aliado ao sincretismo religioso mantido com o culto das divindades xintó (*honji suijaku*), derivaram num fenómeno que foi designado de “japonização do Budismo”¹⁸⁵.

Efectivamente, a seita Shingon foi a grande impulsionadora deste envolvimento das elites sociais nipónicas com a religião. A actividade desenvolvida pelos seus

¹⁸³ Cf. Ryūchi ABÉ, “Shingon Buddhism, Japan”, in *Encyclopedia of Buddhism*, ed. Robert E. BUSWELL Jr., vol.2, Nova Iorque, Macmillan Reference, 2004, pp. 764,765.

¹⁸⁴ Cf. Pierre-François SOUYRI, *op.cit.*, p.172. Esta questão da proliferação de grupos religiosos em lugares afastados da capital e do poder político foi, também, visto anteriormente com o caso de Gyōki e do “budismo popular”.

¹⁸⁵ Cf. Tetsuo YAMAORI, *op. cit.*, pp. 179-198.

monges, nomeadamente a do desenvolvimento de teorias complexas e dotadas de sofisticação, bem como a realização de rituais tendo em vista o crescente favorecimento dos interesses dos clãs aristocráticos e da Corte imperial, proporcionaram uma proliferação do budismo esotérico por todo o território. O budismo Shingon exerceu uma notória influência sobre a cultura medieval japonesa do período Muromachi, especialmente no campo da poesia, mas perdeu sucessivamente terreno junto das instituições do poder¹⁸⁶.

A ligação umbilical entre o poder e a religião permitiu que, durante os séculos conturbados que se seguiram, não só a seita Shingon, mas também o budismo no seu todo, perdessem grande parte da sua influência.

Durante os séculos posteriores, o Japão viu a sua situação política e social ser profundamente alterada. As disputas pelo poder que se verificaram no período estabelecido entre os anos de 1156 e 1185, marcadas pelas tentativas de vários clãs ocuparem o lugar junto do Imperador que pertencia aos Fujiwara havia várias centúrias, fizeram-se sentir na esfera religiosa. Uma vez que o budismo no Japão se encontrava, desde a sua génese, estreitamente associado à aristocracia, o ambiente de instabilidade que se instituiu espoletou na sociedade um sentimento de declínio (*mappō*) das instituições budistas e da sua doutrina¹⁸⁷.

Deste modo, durante o período que se sucedeu ao de Heian, o Período Kamakura (1185-1333), surgiram novas seitas derivadas de Tendai e Shingon. A implantação de reformas religiosas teve por base a crença na salvação das almas, ou seja o fim do *samsara*, por meio de uma via única, a da convencimento absoluto no alcance do *nirvana* e na possibilidade de este ser atingido por todos os seres. Este é o princípio das seitas de cariz amidista, que embora tenham tido origem na China, obtiveram a sua maior expressão nas ilhas nipónicas. São os casos das seitas Jōdo (ou Terra Pura) e Nichiren, que acreditam na salvação apenas por meio da fé em Amida, faceta compassiva de Buda. Todos os seres humanos, independentemente da sua conduta positiva ou negativa, podem alcançar a salvação recitando o canto “*Namu Amida Butsu*”¹⁸⁸, no caso Terra Pura e “*Namu Myōhō Renge Kyō*”¹⁸⁹, no caso Nichiren. É esta

¹⁸⁶ Cf. Ryūichi ABÉ, *op. cit.*, pp.764, 765.

¹⁸⁷ Sobre esta questão vide H. Paul VARLEY, “Cultural Life in Medieval Japan”, in *The Cambridge History of Japan*, vol. 3, *Medieval Japan*, pp. 447-454.

¹⁸⁸ “Eu tomo o meu refúgio no Buda Amida”. Cf. Ana Fernandes PINTO, “Implantação do Budismo”, p.36.

primazia conferida às questões da fé que demarcam o budismo praticado no Japão do praticado em todas as restantes regiões.

Parece-nos, portanto, importante introduzir algumas ideias respeitantes ao culto de Amida, uma vez que se tornou no mais popular de todo o Japão e que apresenta maiores semelhanças face ao Cristianismo, o que justifica a adesão de milhares de japoneses à religião cristã séculos mais tarde.

Entre as seitas de cariz amidista mais populares está, sem sombra de dúvida, a Jōdo, correspondente ao Budismo Terra Pura.

A escola Terra Pura chegou ao Japão, tal como a quase totalidade dos fenómenos culturais e religiosos (até ao declínio da dinastia Tang), por meio da China. Esta vertente, embora tenha a sua origem na Índia, onde ocorreu de facto a separação entre o Budismo primitivo (designado por *Theravada*) e o seu ramo *Mahāyana*, foi no seio deste último que realmente ganhou projecção e foi aprofundado ao longo dos séculos.

É então, por meio da influência chinesa que as ilhas nipónicas conhecem a figura de Amida, manifestação de Buda à qual é prestada a devoção primordial da escola Terra Pura. Com fortes raízes nas seitas esotéricas Tendai e Shingon, desenvolve-se no decurso do período Kamakura enquanto ramo independente a seita Jōdo Shin¹⁹⁰.

Para uma melhor contextualização da proliferação do pensamento amidista no Japão, é preciso abordar algumas personagens responsáveis por esse facto. Destacaremos, primeiramente, o caso de Shinran¹⁹¹.

Nascido no seio de um dos ramos do clã Fujiwara, Shinran ingressou com apenas oito anos de idade no Enryaku-ji, centro da seita Tendai como já foi referido. Após duas décadas de estudos e de reflexão concebeu que a obtenção da salvação das almas não passava pela abstenção do desejo. O renascimento na Terra Pura seria, antes, alcançado pelo sentimento da verdadeira fé em Amida e no seu voto original¹⁹².

¹⁸⁹ “Eu refugio-me no *Lotus* da Misteriosa Lei”. Cf. *Ibidem*, p.37.

¹⁹⁰ Cf. Kazuo KASAHARA, *op. cit.*, pp. 191-210.

¹⁹¹ Viveu entre 1173 e 1262. Para uma caracterização biográfica desta figura vide Takehiko FURUTA, “Shinran (1173-1262)”, in *Shapers of Japanese Buddhism*, pp. 87-96.

¹⁹² Cf. Kazuo KASAHARA, *op. cit.*, p. 191.

Seguindo o percurso de Shinran cruzamo-nos com o de outra figura chave do amidismo no Japão, Hōnen¹⁹³.

Nascido em 1133, na província de Mimasaka, Hōnen foi o responsável pelo desenvolvimento, numa conjuntura de convulsões políticas, do budismo Terra Pura em solo nipónico.

Ingressou, com apenas oito anos de idades, o templo *Bodai-ji* aos cuidados do seu tio, que era aí monge, onde permaneceu até atingir os catorze anos, em 1147. Por essa altura foi deslocado para o monte Hiei onde estudou a doutrina Tendai e recebeu a sua ordenação¹⁹⁴.

No seio do budismo Terra Pura, foi implementada como central a prática de *nembutsu*¹⁹⁵ que consistia na recitação, já referida antes, do canto “*Namu Amida Butsu*”, por meio da qual todos os indivíduos eram passíveis de ser salvos por Buda. Para Hōnen, esta doutrina era a única capaz de ser absorvida pelas populações mais humildes e com limitações de alfabetismo, as quais raras vezes conseguiam compreender os conceitos estudados e divulgados nos templos budistas.

A crescente influência desta concepção de salvação universal teve como consequência a perseguição de Hōnen e dos seus seguidores tanto por parte dos templos de Nara e do Monte Hiei, como dos membros da mais alta aristocracia japonesa a eles associados¹⁹⁶, considerando-se as suas práticas como hostis ao budismo. Uma vez que a doutrina difundida por Hōnen surgia como ponto de ruptura com as práticas vigentes e dominantes, e que se manteve posteriormente ao seu falecimento, tal atitude por parte das autoridades não nos parece inesperada.

Assim, Hōnen foi perseguido ao longo de quase toda a sua vida e condenado ao exílio já com a avançada idade de setenta e quatro anos. Morreu em 1212 e talvez numa tentativa desesperada de apagar a força das suas ideias, a sua sepultura foi vandalizada e a *Colecção de passagens do Voto Original e do Nembutsu* foi publicamente destruída.

¹⁹³ Vide Yuishin ITŌ, “Hōnen (1133-1212)”, in *Shapers of Japanese Buddhism*, ed. Yusen Kashiwahara e Koyu Sonoda, Tóquio, Kōsei Publishing Co., 1994, pp. 63-75.

¹⁹⁴ Cf. Yuishin ITŌ, *op. cit.*, p. 64.

¹⁹⁵ Prática que conheceu em Kurodai (zona oeste do Monte Hiei), no ano de 1150, e que estudou sob orientação de Eikū. Cf. *Ibidem*, pp. 64, 65.

¹⁹⁶ Note-se que durante o período referido a organização dos principais centros budistas, especialmente os subordinados à seita Tendai, se encontrava bastante fragilizada pela evidente influência exercida pela nobreza japonesa no seio dos templos uma vez que os seus membros exerciam as mais altas funções da hierarquia religiosa. É de salientar, também, o ambiente de tensão existente entre os bonzos das diversas seitas budistas, numa disputa constante pela supremacia. Cf. *Ibidem*, p. 65.

Todavia, a doutrina da fé absoluta em Amida não só foi preservada, como foi também expandida a todos os cantos do Japão pela mão dos seus discípulos.

De facto, e regressando à figura de Shinran, apontaremos as influências exercidas por Hōnen na sua construção da prática de *nembutsu*. O encontro entre os dois homens, na sequência de um retiro espiritual de Shinran, teve como propósito a troca de impressões relativamente ao meio de alcance da salvação, sendo que Hōnen partilhou com ele as suas ideias respeitantes ao *nembutsu*, que já desenvolvemos atrás.

Com base nesta ideia, Shinran desenvolveu dois elementos que compunham a base do *nembutsu*. Um primeiro retinha a convicção no *akunin shōki*, ou seja, no facto de que os indivíduos de má índole constituíam o foco essencial da compaixão de Amida¹⁹⁷. Este facto permite ao Homem deixar-se guiar pelos seus desejos individuais, sem existir uma necessidade de recorrer à invocação dos favores dos Budas, não comprometendo de forma alguma a sua própria salvação. Os pecadores podiam, assim, renascer na Terra Pura de Amida como Budas, ficando libertos, por fim, de todo o sofrimento¹⁹⁸.

O segundo elemento consiste no conceito de *tariki*, ou “outro poder *nembutsu*”, que permitiu a sua composição doutrinária. Este conceito afasta a recitação com o intuito do renascimento do Paraíso de Amida, uma vez que esse facto já se encontrava contemplado no Voto do Buda. O *nembutsu* para Shinran era, pelo contrário, uma forma de cada um demonstrar a sua gratidão a Amida perante a certeza da sua salvação¹⁹⁹.

Com base num dos textos que transmitem a mensagem de Shinran, de nome *Tanni Shō*, podemos encontrar precisamente esta ideia, que passaremos a citar: “ (...) The moment we believe that we can be saved and enlightened through the power of Amida’s Vow, and conceive the desire to call upon his name, he at once deigns to save us, never casting us aside. In the Original Vow there is no distinction between old and young, good and evil. Always remember that faith alone is needed. This is because that vow was made precisely to save us mortals who are consumed with lusts and heavily burdened with sin and evil. (...) No matter how grave and numerous their sins, they will

¹⁹⁷ Cf. Kazuo KASAHARA, *op. cit.*, p. 192.

¹⁹⁸ Atingem o *nirvana*. Cf. *Ibidem*, p. 192.

¹⁹⁹ Refira-se que Shinran contraiu matrimónio, agindo contra as regras aplicadas aos religiosos budistas, provavelmente para reforçar as suas ideias. Cf. *Ibidem*, pp. 192,193.

not suffer karmic retribution. And no matter what their virtues, none can surpass the merit of the *nembutsu*. (...)”²⁰⁰.

Tendo em conta estas ideias, não é de admirar que aquando da presença missionária no arquipélago em pleno século XVI, num contexto de contra-reforma católica, os padres jesuítas tenham estabelecido um paralelismo entre o Budismo e o Protestantismo, como se pode constatar pelas palavras do Visitador Alessandro Valignano, dizendo que o culto das suas divindades “é propriamente a doutrina de Lutero”²⁰¹. No entanto, acresce referir que as crenças amidistas eram suportadas pela salvação absoluta da humanidade, ao contrário do protestantismo que rejeitava a influência de qualquer acção premeditada para a salvação da alma, uma vez que toda a Humanidade nascia predestinado, ou não, a ter um lugar no Paraíso.

Todavia, a forte influência da devoção no Buda da compaixão, o percurso de Hōnen, Shinran e dos seus discípulos foi bastante conturbado.

Com efeito, em 1207 a prática do *nembutsu* foi oficialmente proibida e os seus crentes vetados ao exílio. Já depois da morte de Hōnen, ocorrida em 1212, Shinran foi libertado dessa condição e retomou o seu propósito de propagação das suas ideias começando pela região de Echigo. O significativo número de conversões entre a sua população e o rápido desenvolvimento da seita de Shinran, à qual foi dada o nome de Jōdo Shin como já mencionámos (ou “Verdadeira Terra Pura”), veio a provocar um grande desconforto para as autoridades, uma vez que entre os discípulos vingava um sentido de solidariedade e igualdade social. Consequentemente, os seguidores do *nembutsu* foram novamente reprimidos²⁰².

Após o estabelecimento de Shinran na província de Hitachi, em Kantō, no ano de 1214, a propagação da sua seita na região tornou a resultar na perseguição dos crentes, levando-o a regressar a Quioto onde faleceu em 1262, sem nunca abandonar os seus ideais e sem deixar de encorajar os crentes no Voto de Amida²⁰³.

²⁰⁰ Não tendo nós o domínio necessário da língua japonesa para a compreensão da versão original, citamos a tradução inglesa presente em Cf. Kazuo KASAHARA, *op. cit.*, pp. 193,194.

²⁰¹ “*C’est proprement la doctrine de Luther*”. Alexandre VALIGNANO, *Les jésuites au Japon*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990, p. 88.

²⁰² Cf. Kazuo KASAHARA, *op. cit.*, p. 197.

²⁰³ Cf. *Ibidem*, p. 199.

Destaque-se, pela enorme projecção que conquistou no arquipélago, o desenvolvimento durante o período Kamakura de uma espiritualidade não difundida até então no Japão, o budismo Zen²⁰⁴.

Esta doutrina não reconhece uma veracidade aos *sutras* que pretendiam conter a palavra de Buda. Para o Zen, este nunca terá verbalizado nenhuma das suas experiências espirituais.

Importa começar por fazer menção à figura considerada, anos depois da sua morte, fundadora do Zen do período Kamakura, Eisai²⁰⁵.

Eisai, que viveu entre os anos de 1141 e 1215, iniciou os seus estudos budistas com a aprendizagem da tradição Tendai, no Japão. À semelhança de muitos outros deslocou-se até à China, em 1168, com o intuito de aprofundar os seus conhecimentos nesse domínio. Contudo, os locais que constituíam os centros²⁰⁶ da seita Tendai no Império do Meio, tinham sido ocupados pelas seitas Zen²⁰⁷. Na sua segunda visita ao continente, ingressou a escola Huang-lung, pertencente à seita Lin-chi, em japonês Rinzaï. No seu regresso às ilhas nipónicas Eisai iniciou o longo processo de divulgação e aceitação do Zen entre a comunidade religiosa e a própria civilização japonesa.

Efectivamente, a disseminação das novas concepções, iniciada em Quioto e Hakata, não recebeu um acolhimento positivo por parte dos bonzos Tendai que, embora Eisai salvaguardasse que o Zen era parte integrante dessa seita e não um ramo autónomo, as considerou heterodoxas²⁰⁸.

Verificando-se este cenário, Eisai instalou-se em Kamakura, local em que as suas ideias foram prontamente acolhidas pelo xogunato, que procurava desenvolver uma cultura própria, distanciada da vigente junto da casa imperial. Assim, com a protecção dessa instituição, fundou em 1200 o primeiro templo dedicado à seita Rinzaï no Japão, o Jufuku-ji. Dois anos mais tarde, de volta a Quioto, fundou o Kennin-ji e restabeleceu os templos Hossō-ji, na mesma cidade, e Tōdai-ji em Nara²⁰⁹, factos que projectaram a sua influência junto dos círculos cortesãos.

²⁰⁴ Vide Alan W., WATTS, *O Budismo Zen*, Lisboa, Editorial Presença, 2000.

²⁰⁵ Vide Aishin IMAEDA, “Eisai (1141-1215)”, in *Shapers of Japanese Buddhism*, ed. Yusen Kashiwahara e Koyu Sonoda, Tóquio, Kōsei Publishing Co., 1994, pp. 76-86.

²⁰⁶ Trata-se do monte A- yü-wang.

²⁰⁷ Em chinês, Ch’an.

²⁰⁸ Cf. Kazuo KASAHARA, *op. cit.*, p. 228.

²⁰⁹ Cf. Aishin IMAEDA, *op. cit.*, p. 79.

No ano de 1214, Eisai ofereceu ao xogum Minamoto no Sanetomo um exemplar do seu tratado *Kissa Yōjō Ki*, no qual enaltece as propriedades medicinais da planta do chá. Constituindo um dos primeiros textos a mencionar este produto, de origem chinesa, é considerado uma das fontes relativas ao *chanoyu*²¹⁰. Vulgarmente conhecido por ‘cerimónia do chá’, este fenómeno é amplamente tratado por João Rodrigues Tçuzzu na *História da Igreja do Japão*, à qual dedica quatro capítulos relacionando-o, precisamente, com as práticas correntes dos bonzos Zen. Abordaremos, portanto, esta questão mais tarde.

Assim, Eisai não foi, na verdade, o fundador do pensamento Zen puro no Japão, uma vez que sempre procurou uma integração desses fundamentos na tradição Tendai, mas proporcionou, antes, uma abertura mental favorável à proliferação dessa espiritualidade.

Por meio da introdução realizada por Eisai, desenvolveu-se o acto fundamental do budismo Zen, o *zazen*²¹¹, comumente designado por meditação, como meio de alcançar o *nirvana*.

Ainda que Eisai não tenha pretendido qualquer ruptura com as seitas pré-existentes no território, a verdade é que esta prática foi, de facto, portadora de características distintivas. Numa perspectiva simplista, o budismo Zen marca a sua diferença pela rejeição da palavra enquanto veículo de salvação. Pelo contrário, considera que a experiência individual de cada um é o factor de maior destaque para alcançar o *nirvana*.

Uma vez que os monges budistas se dedicavam no interior dos templos em grande medida à discussão de assuntos de cariz metafísico, procurando responder às questões levantadas relativamente à natureza do mundo, nomeadamente ao seu carácter finito ou infinito, o Zen vem desvalorizar estas contendidas. Privilegia, sim, a procura de uma nova perspectiva sobre o mundo, sobre a vida de cada um, com o intuito de cada

²¹⁰ Cf. Kazuo KASAHARA, *op. cit.*, p. 228. É, contudo, de notar que a planta do chá já havia sido introduzida séculos antes pelo monge budista Kūkai, mas apenas com as referências de Eisai começou a alcançar popularidade. Cf. Aishin IMAEDA, *op. cit.*, p. 82.

²¹¹ Para uma leitura sucinta relativa a este tópico vide Taisen DESHIMARU, *Za-Zen. La pratique du Zen*, Paris, Seghers, 1974.

indivíduo atingir um estado de satisfação plena, ou seja, a Iluminação²¹². Deste modo, ao invés de o indivíduo procurar encontrar-se com Buda, deve antes procurar encontrar-se a si próprio e descobrir a sua natureza²¹³.

Desta forma, a prática prolongada do *zazen*, através do auto-reconhecimento individual permite a purificação da mente, a anulação do pensamento, proporcionando a fusão do indivíduo com o cosmos²¹⁴.

Assim sendo, para a seita Zen *Sōto*, fundada por Dōgen²¹⁵, o verdadeiro conhecimento seria adquirido por meio da meditação e a salvação dependia exclusivamente do esforço individual²¹⁶.

O budismo Zen centra as suas atenções na dimensão corporal de cada um, por oposição à mente e espírito. Será, então, por meio da acção quotidiana que cada humano pode aspirar a atingir a Iluminação, sendo que para tal é estritamente necessário um esvaziamento completo da mente face a tudo o que compõe o mundo²¹⁷.

Tornaremos a abordar estas questões no próximo capítulo, num contexto de análise das interpretações de João Rodrigues relativamente a estas temáticas. Passaremos, então à análise sobre referências elaboradas pelo jesuíta português do budismo no Japão.

²¹² Os praticantes do budismo Zen no Japão conferem, também, uma outra designação para este estado de Iluminação, o *satori*. Sobre este conceito vide D. T. SUZUKI, *Essays in Zen Buddhism*, Londres, Souvenir Press, 2010, pp. 229-266.

²¹³ *Hsing* (essência, alma, carácter). Cf. *Ibidem*, p. 233.

²¹⁴ Cf. Taisen DESHIMARU, *op. cit.*, p. 98.

²¹⁵ Nasceu nos arredores de Quioto em 1200, um ano depois da morte do primeiro xogum Minamoto. Seguiu desde cedo a vida religiosa e estudou os fundamentos da seita Tendai. Viajou para a China para aprofundar os seus conhecimentos nas principais escolas zen. No seu regresso ao Japão iniciou imediatamente a divulgação dos ensinamentos do *zazen*. Morreu em 1253. Sobre Dōgen vide Aishin IMAEDA, “Dōgen (1200-1253)”, in *Shapers of Japanese Buddhism*, pp. 97-122.

²¹⁶ Vide Kazuo KASAHARA, *op. cit.*, pp. 244-254.

²¹⁷ Cf. Alan W., WATTS, *op. cit.*, pp. 55-65.

CAPÍTULO III: PERCEPÇÕES DE UM EUROPEU

Tendo por base a análise da *História da Igreja do Japão* do padre João Rodrigues para a realização da presente dissertação, foi traçado como objectivo o estudo das suas percepções sobre as vivências religiosas nativas do Japão, particularmente sobre o budismo.

Assim, após a leitura pormenorizada dos dois volumes que tratam a cultura nipónica, procedemos ao tratamento da informação sobre o tema de estudo. Todavia, as nossas aspirações iniciais mostraram-se frustradas, uma vez que as referências aos aspectos religiosos se verificam escassos e bastantes superficiais, como iremos demonstrar de seguida.

III.1. O Xintoísmo

Pela análise da *História*, podemos verificar que o jesuíta apreendeu a existência de um culto religioso no Japão convivente com o budista, o xintoísmo. Uma vez que tratámos as características de fundo do culto dos *kami* no capítulo precedente, iremos desenvolver neste ponto apenas as passagens da fonte estudada relativas a essa temática, que serão apresentadas não pela ordem seguida pelo autor, mas seguindo o critério da precedência mitológica.

A primeira referência que nos importa salientar reporta-se ao mito da criação da primeira parcela de terra do mundo. A alusão feita por Rodrigues a essa lenda enquadra-se numa das várias descrições das províncias em que se divide o Japão, destacando a existência de uma pequena ilha de nome “ (...)Yuaya do qual fabulão nas historias dos seus Camis, que foi hũa gota de agoa que se coalhou na ponta de hum bastão que do Ceo metteo para baixo no mar, ficando feita em Ilheo do qual começou todo o demais

mundo thé se coalhar, hindose dalli multiplicando terra; porque fingem que primeiro não havia mais que Ceo e agoa sem terra”²¹⁸.

A criação dessa ilha, a partir da qual se desenvolveu o restante arquipélago nipónico, é atribuída pelas lendas xintoístas ao primeiro casal de *kami*, criador do mundo terreno, de todos os elementos naturais que o compõem e, acima de tudo, criadores da Humanidade. Embora este par não tenha sido relacionado com o mito citado João Rodrigues, foi expressamente identificado por ele, que escreve “ (...) foi Yzanaghi primeiro homem, e Yzanamy primeira mulher, e forão as primeiras cabeças de Japão, e de seus Reys.”²¹⁹

Foi, ainda, devidamente estabelecida a relação parental entre o casal criador e outro membro do panteão xintó, a divindade solar Amaterasu.

“ (...) Neste Reyno de Yxe. esta hum templo (*Naikû*) do principal Camy de Japão chamado Tenxo daijen (*Tenshokô-Daijin-Amaterasu*), foi molher filha do primeiro homem e da primeira mulher, que eles dizem povoar o Japão; esta tem que foi a primeira que teve o Senhorio do Japão, e della tem, procedem todos os Reys do Japão. A este templo vem em romagem de todo o Japão, e lhe levam grossas esmolos.”

A leitura deste excerto permite-nos concluir que o jesuíta não só identificou a existência do culto a esta divindade, como também apreendeu ser este o *kami* mais popular e importante do panteão xintoísta, sobretudo pela sua ligação de ascendência directa com a Casa imperial nipónica, que já referimos²²⁰.

Também mencionado por Rodrigues foi o *kami* que exerce controlo sobre as tempestades, Susano. É correctamente referido enquanto irmão de Amaterasu, sendo associado ao seu desejo frustrado de conseguir poder absoluto sobre o Japão, facto que culminou com a sua expulsão para Izumo, região costeira do norte do arquipélago.

São estas as informações dadas sobre o culto dos *kami* por parte de João Rodrigues na sua obra. Embora possamos verificar que foi percepcionada pelo padre português a existência de um conjunto de divindades e crenças nativas, distintas da religião budista, registamos que não foi transmitida nenhuma percepção da relação

²¹⁸ Cf. *História*, vol.1, pp. 129, 130 [f. 37].

²¹⁹ Cf. *Ibidem*, pp.72-74.

²²⁰ Vide ponto II.1 desta dissertação.

simbiótica estabelecida entre xintoísmo e budismo desde a introdução deste último no território nipónico. Ao longo de todo o texto não é possível identificar algum esforço comparativo entre os dois sistemas de crenças, de reflexão sobre as suas diferenças e traços convergentes.

III.2. O Budismo

III.2.1. Origens e transmissão para o Japão

Ao analisar a primeira das gramáticas do *tçuzzu*, podemos encontrar a única referência feita pelo jesuíta à biografia do fundador da religião budista. Numa abordagem às três filosofias que identificou na China, escreveu Rodrigues que “ (...) a primeira he dos Fotoques .i. Pagodes, cujo autor he, Xaca, I, Xequian rey natural de Siam, que chamam, Tengicu, & na China Tienquo, o qual a gentildade destas partes tem em grande veneração. Este Xaca naceo antes de Christo N.S. 1027. Annos no tempo del rey Saloman: renuncio o reyno de idade de .19. annos, de trinta se agraduou Fotoque, morreo de .79. como de seus liuros se colige: foi Magico, sua secta se diuide em uarias, & se começou a promulgar na China, auera .1536. annos, setenta & dous despois de Christo N.S.”²²¹.

Esta descrição biográfica de Xaca, ou seja de Siddhartha Gautama, parece-nos representar uma tentativa de transmitir uma cronologia algo detalhada. Nela, Rodrigues estabelece a data do seu nascimento anterior à de Jesus, em 1027 a.C., e contemporânea ao reinado de Salomão. Todavia, tal datação não corresponde à realidade, pois Buda viveu, sensivelmente, entre 566 e 486 a.C.²²². A idade apresentada para o abandono do reino de seu pai por Siddhatha, os dezanove anos, diverge da informação presente na generalidade das biografias existentes, embora por apenas dez anos.

²²¹ *Arte da Lingoa de Iapam composta pello Padre Ioão Rodriguez Portuguez da Cõpanhia de IESV dividida em tres livros*, Nagasaki, 1604, p. 470. [Versão digital, disponível em books.google.pt]. Encontra-se na Biblioteca Nacional de Portugal o microfilme de uma reprodução fac-similada da edição original traduzida para japonês por Tadao Doi, publicada em Oxford pela Bodleian Library em 1955 (cota: F.7587).

²²² Cf. Damien KEOWN, *op. cit.*, p.31.

Acrescenta que a seita de Xaca se caracteriza por uma divisão em várias seitas, que a entrada da sua doutrina no Império do meio se deu no ano 72 d.C. e que o fundador do Budismo morreu aos setenta e nove anos. O primeiro testemunho escrito que reporta à chegada da nova religião assinala o ano de 148 e a morte de Siddhartha aos oitenta, pelo que as datas apontadas por Rodrigues não se encontram muito distantes.

Sobre o berço da religião budista João Rodrigues identificou-o, como já fizemos menção anteriormente, na Índia²²³. Quanto a este assunto importa referir, mais uma vez, o papel da China na transmissão cultural, especialmente no que concerne à doutrina budista, para as ilhas nipónicas que foi amplamente compreendido pelo português, que afirma que “A policia, cortezias, e costumes antigos dos Japoens, tem pela mayor parte sua origem, e fundamento na policia, e costumes Sinicos antigos, de quem os Japoens, e naçoens do contorno da China principalmente as que uzão as letras Sinicas receberão o melhor que tem reconhecendo todos a China nestas couzas por superior na excellencia dellas tendoa como mestra, e Senhora em tudo. E assim procurão imitar a seus costumes, e ritos, policia, e governo quanto poderão, e o compadecia o modo de suas terras, accomodandoa a ella donde todas estas naçoens, principalmente os Japoens, e Corias tem muitos costumes semelhantes aos da China antigos (...)”²²⁴.

De facto, Rodrigues realiza ao longo de toda a *História* um constante exercício de espelho entre a China e o Japão²²⁵. Tal como é referido no seu texto, antes da chegada dos portugueses ao arquipélago, os japoneses apenas conheciam e tinham contacto com o mundo sínico.

Foi por meio dessa exclusiva e intensa comunicação, que o Budismo fez a travessia até ao “reino dos *kami*”. Escreve o jesuíta que “ (...) do tempo que as seytsas dos Idolos da India vierão a China, Coray e Japão para cá tiverão noticia haver outra vida, e salvação por estas seytsas, posto que erradamente tratão destas couzas, das quaes não tratavão as seitas proprias da China, qual hê a dos Letrados, e dos maleficios sinenses, e a dos sp(irit)us, ou genios dos Japoens; e assim todas estas naçoens, todos seus costumes politicos, e cortezias fundarão em hum puro fingimento, em hũa mera

²²³ Vide ponto II.2 desta dissertação.

²²⁴ Cf. *História*, vol. 1, pp. 252, 253 [f. 70].

²²⁵ Para uma análise das referências dedicadas à China na *História da Igreja do Japão* vide Francisco Roque de OLIVEIRA, “A teatrise inside a teatrise: Chinese matters in the *Historia da Igreja do Japão* by João Rodrigues Tçuzu SJ”, in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol. 18-19 (Junho-Dezembro 2009), pp.135-173.

hypocrezia exterior, mostrando de fora o que não tem no coração interior, donde todas suas cerimónias, cumprimentos, e policia, está vestida desta exterior hipocrezia gastando a mayor parte do tempo da vida nella (...) “²²⁶. Assim, a difusão e absorção desta religião, descrita como errada, por parte das civilizações sinizadas, tem como ponto fulcral a necessidade de uma orientação relativamente às questões da salvação da alma, desconhecidas antes do contacto como o Budismo²²⁷.

III.2.2. Os *bonzo*, as seitas e os locais de culto

Datam desde os primórdios da presença europeia no arquipélago nipónico as primeiras referências escritas que referem os religiosos budistas japoneses, designados por *bonzo*.

No ano de 1546/47, escrevia Jorge Alvarez ao padre Francisco Xavier notícias sobre o Japão. Sobre aqueles que seguiam a vida religiosa refere: “Estes japões têm duas maneiras de casas de oração. Estas casas têm padres que vivem dentro, e cada padre tem sua cella [onde dorme] e tem seus livros, e chamão-se bonzes. Elles lem a raça da China e têm muitas scripturas dos chins. E tãgem à mea noite, e às matinas, béspora e completa. (...)”²²⁸.

Uma das primeiras alusões aos religiosos japoneses foi feita por Francisco Xavier, em Novembro de 1549, dirigida aos jesuítas do Colégio de S. Paulo de Goa. Dizia ele que “ (...) os que elles ca tem por padres, & sacerdotes, que elles chamão

²²⁶ Cf. *Ibidem*, pp. 252, 253 [f. 70].

²²⁷ As crenças primitivas chinesas e japonesas, de carácter animista, apenas consideravam no seu estado original as forças associadas à Natureza, não visando as questões espirituais, tal como ocorria no seio das primeiras civilizações europeias, africanas e ameríndias. As divindades veneradas tinham sempre uma correspondência a fenómenos ou elementos do mundo cosmológico/natural, que explicavam a criação do mundo e da Humanidade, desempenhando um papel fundamental na vida quotidiana das populações, sendo-lhes atribuídos os ciclos diurno/nocturno, as estações do ano, o crescimento das colheitas, a manipulação das marés e muitos outros fenómenos que não iremos aqui desenvolver. Salientamos, ainda, o importante culto aos antepassados que se tornou, desde cedo, uma das mais fortes características da cultura chinesa. Sobre este assunto existe uma vasta bibliografia disponível. Destacamos, todavia, a obra pioneira do antropólogo Sir Edward Burnett TYLOR, *Primitive culture: researches into the development of mythology, philosophy, religion, art, and custom*, publicada pela primeira vez em 1871. Tylor foi o responsável pela introdução do termo ‘animismo’ no estudo das civilizações, considerando-o o primeiro estágio de desenvolvimento de todas as religiões.

²²⁸ Cf. “Jorge Alvarez a Francisco Xavier, Malaca, 1546/1547”, in *Documentos del Japon*, Juan Ruiz-de-Medina (ed.), Roma, Instituto Histórico de la Compañía de Jesús, 1990, pp. 18 e 19.

Bonzos. Hay muitos outros erros & males antre estes Bonzos, & os que mais sabem os tem mayores”²²⁹. Verifica-se, então, que a primeira projecção daqueles que eram responsáveis pela vida religiosa no arquipélago se prendia com o facto de actuarem com base em ideologias erradas. Por erradas entendemos todas as crenças que não a cristã.

Efectivamente, os discursos construídos durante a presença dos missionários europeus em território nipónico que contemplavam referências e/ou reflexões às religiões locais, o xintoísmo e o budismo, baseavam-se na premissa da sua natureza desviante face ao catolicismo. Uma das principais razões para tais afirmações terá sido, sem dúvida, a questão da imortalidade da alma humana. Em diversos testemunhos escritos por jesuítas, é apontado o facto de não haver um consenso entre os próprios *bonzo* sobre se a alma sobreviveria, ou não, depois da morte do corpo.

As diversas opiniões sobre esta questão, se por um lado aproximavam o pensamento amidista dos ideais cristãos (ainda que de cariz protestante), por outro marcou terminantemente um afastamento ideológico relativamente às seitas zen, as mais populares em todo o Japão. Deste modo, as reflexões tecidas pela maioria dos missionários previa uma explicação das crenças budistas com o intuito de serem provados os seus erros doutrinários, sendo os *bonzo* considerados os responsáveis pela divulgação dessas mesmas falácias. A sociedade japonesa, partilhando esse traço com outras “ (...) deste Oriente são por extremoo inclinados ao culto, e religião das couzas Divinas (...) ”²³⁰. O *tçuzzu* salienta a recorrência às divindades para fenómenos do quotidiano, mas sobretudo numa procura por respostas para a salvação da alma. Por essa razão, é registado pelo jesuíta que tinham em grande conta a influência dos *bonzo* para conseguirem alcançar esses objectivos²³¹.

Essa transmissão de uma doutrina incorrecta ocorria também no seio dos complexos religiosos pois, “servem tambem estes Mosteiros dos Bônzos de Universidades para os que se dão no estudo das sciencias, e Philozophia, e querem seguir o foro Ecclesiastico”²³².

²²⁹ “Outra do padre mestre Francisco de, Iapam, escrita em Cangóxima aos irmãos do Collegio de S. Paulo de Goa, no anno de 1549 a 5 de Nouembro”, in *Cartas de Évora*, fl. 9v.

²³⁰ Cf. *História*, vol. 1, p. 175 [f. 49v].

²³¹ Cf. *Ibidem*, vol. 1, pp. 175-177 [ff. 49v, 50].

²³² Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 56 [f. 56v].

Tendo este factor em consideração, não se previa uma opinião divergente por parte de João Rodrigues. Contudo, uma maior reflexão sobre estes elementos tão influentes no seio da sociedade nipónica seria espectável, o que não se verifica.

É possível, todavia, (no âmbito das descrições do território japonês) retirar da *História* dados relativos à relação entre as autoridades e os *bonzo*. É o caso dos acontecimentos ocorridos durante o governo de Nobunaga. Atentemos no exemplo citado abaixo.

“O oitavo Reyno he Cay, ou Côxû, está dividido em quatro regioens, Deste Reyno foi Senhor Caynoxiguen, grande guerreyro em Japão, e tão devoto dos Idolos que fez voto de fazer guerra a Nobunanga porque destruhia os Idolos de Japão, e de tornar edifficar as Vniversidades, e templos que destruiu, vivia, vestia e comia como Bonzo para mais devoção; e por este respeito não se cazou abstendose de molheres. Era muito devoto do demonio (...)”²³³. Neste excerto encontra-se reflectida a realidade religiosa japonesa durante o período de governo do, então, senhor da *tenka*.

De facto, Oda Nobunaga ficou caracterizado na história do Japão, para além das suas inegáveis capacidades militares, pela sua ruptura com as vivências religiosas tradicionais. Tal pode ser afirmado pela constante perseguição aos *bonzos* das várias seitas budistas e aos seus templos que, como já foi referido, beneficiavam de diversificadas regalias fiscais. De modo a enfraquecer a influência de que os monges gozavam desde o reconhecimento do budismo enquanto religião protegida pelo Estado, e sobretudo de eliminar qualquer ameaça existente à sua hegemonia política, Nobunaga procedeu à destruição de inúmeros locais de culto e do seu conteúdo, bem como à eliminação de todos os religiosos que se opusessem²³⁴.

Como se pode compreender, as referências sobre a classe religiosa nipónica apresentam-se esparsas por toda a *História da Igreja do Japão*, inseridas nas variadas temáticas abordadas na obra, pelo que optaremos por seguir um raciocínio encadeado sobre os três elementos em foco neste ponto.

²³³ Cf. *Ibidem*, vol.1, pp. 116 e 117 [f. 32v].

²³⁴ Para uma leitura aprofundada da relação hostil entre Oda Nobunaga e os monges budistas, sob a perspectiva de um jesuíta europeu vide Luís FRÓIS, *Historia de Japam*, vol. 1-4, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1976.

É num dos capítulos iniciais do primeiro volume, que Rodrigues faz a sua primeira menção a um *bonzo*, associado a uma das múltiplas seitas budistas existentes no Japão. Curiosamente, trata-se da seita Jōdo²³⁵, grafada pelo português como Icco Xû (Ikko Shū), vertente do budismo amidista, sendo que a sua referência surge num contexto de descrição geográfica do arquipélago nipónico, neste caso particular do reino de “Cavachy, ou Caxu”²³⁶. A referência a esta seita é inscrita neste capítulo a propósito de acontecimentos políticos, uma vez o *bonzo* responsável por ela à época de Oda Nobunaga, se terá lá refugiado do *Tenkō*. Diz Rodrigues que “ (...) tanto tempo alli rezidio, defendendose de Nobunanga, e conquistando alguns Reynos com os mesmos Lavradores da sua Seita, matando o proprio Senhor lhe entregavão o Reyno dos quaes hê tido por Deos Amida vivo (...)”²³⁷.

Uma outra referência apenas é feita por Rodrigues na *História* relativamente ao culto de Amida. É identificado pelo jesuíta o culto da população à divindade pelas orações diárias a si prestadas, transmitindo que “ (...) não se pode facilmente declarar com palavras a grande devação, que mostram muitos em invocar seus deoses, tendo continuamente as contas nas mãos tomando huns por exercicios quotidiano invocar de dia certa oração breve .s.s. Namu Amidabut, dez mil vezes os lavradores nos caminhos vão cantando isto mesmo em vozes altas com certa toada outros se alevantão de madrugada, e hũa boa hora (...)”²³⁸. Todavia, não se encontra presente em nenhum momento do texto alguma explicação desta prática, algo que constituiu para nós uma surpresa.

Outra das seitas mencionadas pelo jesuíta é a Shingon, que partilha os seus ideais com as acima mencionadas. Sobre esta, apesar de ser uma das mais importantes escolas budistas no Japão, apenas é destacado o seu fundador, Kūkai. É escrito pelo *tçuzzu* “O Primeiro Reyno hê, Kinocuny, ou Kixu (...). Neste Reyno está a universidade de Cayo (*Kôya*) chamada Cayosan, com grandes e (*um*)ptuosos templos, e muitos Mosteyros, cujo fundador foi hum Bonzô chamado Côbô (*Kôbô-Daishi, Kûkai*) o mayor Ministro do demonio que houve em Japão, enterrouse alli vivo. Esta seita hé, dos

²³⁵ Verdadeira Terra Pura.

²³⁶ Achamos plausível considerar que se trata da província de Kawachi (também conhecida como Kashū), a qual incluiria a cidade Osaka, possivelmente a “Vozaca” referida por Rodrigues.

²³⁷ Cf. *História*, vol.1, p. 110 [ff. 31, 31v].

²³⁸ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 175, 176 [ff. 49v, 50].

Xingonxu, he lugar de grande romagem de todo Japão acedendo alli de todo elle muitas lâmpadas com rendas, e muitos mandão levar alli suas cinzas, hé este lugar hũa boca do Inferno patente pelos infinitos males de toda a sorte alli se cometem. Athe estes tempos foi lugar previligiado, e couto para os delinquentes que alli se acolhião de qualquer sorte rapandose, e fazendose Bonzos (...)”²³⁹.

Esta referência demonstra o transversal sentimento negativo dos missionários face aos monges budistas. Todavia, parece-nos relevante salientar a opinião marcadamente pejorativa que Rodrigues teceu unicamente no que respeita a Kūkai²⁴⁰. Esta animosidade particularizada levanta-nos alguma especulação sobre as suas razões.

Como já foi anteriormente abordado, Kūkai foi o fundador da seita Shingon no Japão, a qual difundiu no território o princípio do budismo esotérico, sendo que este teve um papel inquestionável nas transformações ocorridas ao nível religioso e social da cultura nipónica. Dedicada ao culto de Amida, esta seita, tal como a Jōdo, caracterizam-se pela recusa da influência da acção humana, negativa ou positiva, na salvação da alma. Desta forma, todos os indivíduos, desde o mais exemplar ao mais pecador, tinham as mesmas probabilidades de integrar o Paraíso de Amida.

Assim, mais uma vez salientamos as semelhanças estabelecidas com o pensamento cristão, mais precisamente luteranista. Sendo que esta correspondência parece ter constituído o principal motivo para a celebração da maioria dos baptismos no território, uma vez se realizaram sobretudo entre os crentes amidistas, foi com alguma surpresa que constatámos a ausência de reflexões sobre essas crenças por parte de Rodrigues.

Todavia, pela consulta das duas restantes obras de Rodrigues, a *Arte da Lingoa de Iapam* e a sua sucessora *Arte Breve da Lingoa Iapoa*, verificámos a existência de referências a esta e outras seitas. Dessas menções, importa-nos salientar a distinção feita entre dois grupos de pensamento budista no Japão.

Na *Arte da Lingoa de Iapam* são referidos os nomes de praticamente todas as seitas budistas existentes, com presença no arquipélago nipónico. A primeira menção, presente no tópico intitulado “Dos nomes e dignidades dos Bonzos”, estabelece a

²³⁹ Cf. *Ibidem*, vol. 1, pp.128, 129 [f. 37].

²⁴⁰ Note-se que o nome de Kūkai é, também, referido como sendo o inventor do alfabeto hiragana, que compreende o vocabulário nativo do Japão, por contraposição ao *kanji* (alfabeto chinês) e ao *katakana* (alfabeto para palavras estrangeiras). Cf. *Ibidem*, vol. 2, pp.42, 43 [f.152].

referida divisão das escolas budistas em duas parcelas distintas. Como explicita Rodrigues, “Todos os Bonzos se dividem em duas famílias .s. xōdō, xōke, & Ienque: a primeira familia compreende toda a sorte das sectas, tirando os Ienxus. Como sam Tendai, Xingon, &c. (...)”²⁴¹.

Todavia, é no contexto de explicação dos algarismos japoneses, que são encontrados os nomes de doze seitas, que aqui reproduzimos.

“Faxxū cuxú, jixxū, jū ixxu, jū nixū .s. doze sectas dos Fotoques .s. Fassō, Sanron, Cuxa, Iōjit, Rixxu, Quegon, Tendai, Xingon. Ienxū, Iōdoxū, Nichiren, Iixū”²⁴². Traçando uma possível correspondência para a grafia japonesa, consideramos tratar-se das seitas Hosso, Sanron, Kusha, Jōjitsu, Ritsu, Kegon, Tendai, Zen (no seu conjunto), Jōdo Shū, Nichiren e Ji Shū, respectivamente.

Já na *Arte Breve*, é dada uma menor dimensão informativa, apenas sendo referido que o grupo designado por *Xōdō*, ou *Xōke* se dividia, segundo o jesuíta, em outras duas categorias, Tendai e Shingon. Para cada uma delas apresenta quais os seus principais locais de culto²⁴³. O segundo, denominado de *Ienke*, ou *Ienxū* (correspondente a Zen), englobava as seitas *Rinzai* e *Sōtō*²⁴⁴.

Atendamos, a este propósito, às referências feitas pelo português à generalidade das seitas zen na *História*.

Uma vez que as alusões referentes às vivências religiosas japonesas se pautam por uma dispersão por toda a obra analisada, as percepções mais desenvolvidas de Rodrigues quanto à espiritualidade zen, encontram-se somente no seio das descrições sobre o cerimonial do chá.

Com efeito, o autor identifica as seitas esotéricas enquanto fonte dos preceitos que regem essa prática.

Escreveu João Rodrigues que os “ (...) philozophos solitarios da Seyta dos Ienxos, os quaes habitão no hermo das Ermidas tendo por profissão não Philozophar por

²⁴¹ Cf. *Arte da Lingoa de Iapam*, p. 422.

²⁴² Cf. *Ibidem*, p. 451.

²⁴³ Cf. João RODRIGUES, S.J., *Arte Breve da Lingoa Iapoa*, (transcrição e tradução japonesa de Hino Hiroshi), [facsimile do original existente na Biblioteca Nacional da Ajuda, Lisboa], Tóquio, Shin-Jinbutsu-Ōrai-Sha, 1993, p. 293.

²⁴⁴ Cf. *Ibidem*, p.294.

livros, e discursos escritos de Mestres, e Philozophos afamados como fazem os das demais Seytas dos Gemnosofistas Indianos, mas desprezando, e apartandose das couzas mundana, e mortificando as paixões por certas meditações, e pontos inigmaticos, e mataforicos, que ao principio lhes servem como de guia, se dão a contemplação das couzas naturaes alcançando por sy mesmos o conhecimento da primeira couza, pelo que vem (*vêem*) nas mesmas couzas botando a parte, com o animo, e consideração o mau, e imperfeito, até darem na perfeição natural, e ser da primeira cauza donde tem estes philozophos por profissão não disputarem, nem contenderem com outrem por argumentos, deixando tudo a consideração de cada hum para por sy o alcançar com os fundamentos que tem sem ensinarem os discipulos. Onde também os professores desta Seyta são de animo rezoluto, e determinado sem froxidão, remissão, ou tibieza, nem couza afeminada, refusão a multidão de couzas no trato de suas pessoas como couzas superfluas, e desnecessarias tendo em tudo por principal, e conveniente ao hermo ser parco, e comedido com grande socego, e quietação de animo, e modestia exterior, ou para melhor dizer hipocrezia consumada, ao modo dos estoicos, que tinham que os perfeitos não tinham nem sentiam as paixões”²⁴⁵.

Esta descrição da filosofia zen oferece-nos informações bastante importantes relativamente ao entendimento que desta foi feito.

João Rodrigues identificou, primeiramente, os indivíduos das seitas dos “Jexus” enquanto não seguidores dos textos antigos. Como correctamente transmitiu o jesuíta, aqueles que professavam os ensinamentos Zen não guiavam as suas práticas pelos *sutras*, contrariamente ao que sucedia com as restantes escolas budistas. Por esse motivo, os *bonzo* zen consideravam que um estilo de vida solitário seria o mais apropriado para um reconhecimento dos aspectos fundamentais da vida, renunciando a tudo o que considerassem falso, mau e supérfluo para alcançar plenamente uma fase de imunidade ao desejo, corruptivo da alma humana. Para a concretização desse ideal, dedicavam-se às práticas meditativas, privilegiando o contacto com a Natureza e o meio envolvente, visando a total abstracção dos elementos mundanos.

A título de curiosidade, salientamos que foi o, também, jesuíta Cosme de Torres o autor do primeiro registo escrito europeu conhecido que menciona estas seitas dos

²⁴⁵ Cf. *Ibidem*, vol. 1, pp.470-474 [ff.131-132].

“Jenxus”. Cosme de Torres aborda, contudo, a questão da imortalidade/mortalidade da alma, facto que não é descrito por Rodrigues²⁴⁶.

Outra das características particulares das seitas zen era, de facto, a crença no desaparecimento da alma após a morte do corpo. Para os seus praticantes a vida terrena era a única que tanto o corpo, como o espírito, experienciavam.

É precisamente este carácter esotérico, pautado pelo recolhimento, pela introspecção individual, e pela descrença numa nova existência da alma depois da morte, que torna o Zen marcadamente distinto de todas as outras vertentes de pensamento budista. Essa distinção entre as escolas esotéricas que crêem no renascimento da alma daquelas que não o concebem, tendo por base a informação contida na já referida *Arte Breve*, parece ter sido estabelecida pelo *tçuzzu*, embora tal não seja claramente perceptível na *História*.

Embora a leitura e análise da *História* não tenha apresentado resultados significativos no que respeita aos aspectos conceptuais budistas, nem esta obra contenha referências a mais do que as seitas aqui citadas (Jōdo, Shingon e espiritualidade Zen), as gramáticas de japonês elaboradas pelo *tçuzzu* demonstraram-se mais ricas no que toca às alusões a essa multiplicidade de escolas de pensamento budista. Tal constatação leva-nos a interrogar-nos sobre qual o motivo que justifica esse facto.

Uma das possíveis explicações passa pelo público-alvo das distintas obras. Se por um lado a *Arte da lingua de Iapam* e a *Arte Breve* foram publicadas pretendendo dirigir-se exclusivamente aos missionários que se encontravam no Japão, por outro a *História* destinava-se aos leitores europeus. Tendo em conta essa natureza distinta dos objectivos de cada um dos textos, podemos conjecturar que Rodrigues considerasse relevante dar a conhecer as várias seitas budistas professadas no arquipélago àqueles que lá se encontrassem fixados, uma vez que tinham que contactar directamente com as populações. Já no que toca à *História da Igreja do Japão*, talvez não tivesse essa mesma posição, julgando desnecessária ou irrelevante essa transmissão para aqueles que o iriam ler na Europa. Todavia, parece-nos legítimo levantar algumas interrogações resultantes desta mesma justificação hipotética.

²⁴⁶ Vide “Carta do Padre Cosme de Torres, de Iapão, da cidade de Yamánguche, para os Irmãos da Companhia de IESV da India, a 29 de Setembro de 1551 annos.”, in *Cartas de Évora*, ff. 17v, 18.

Se é verdade que o jesuíta mencionou nas suas gramáticas a realidade de um pensamento budista plural, também essas menções são caracterizadas por uma certa superficialidade, uma vez que não nenhuma outra reflexão por parte de Rodrigues para além da separação das seitas em duas categorias diferenciadas, de forma que os missionários pudessem adequar as suas atitudes perante os *bonzo*. Contudo, é compreensível que aprofundamentos sobre a vivência religiosa nipónica não surjam numa obra de cariz gramatical.

No que diz respeito à *História*, porém, os silêncios que se constatarem relativamente às manifestações religiosas parecem-nos mais inesperados.

De facto, dos três volumes que compõem esta obra dois abordam, como já foi mencionado, as particularidades da civilização japonesa. Assim, aquando da nossa pesquisa esperávamos que, sendo a religião um dos alicerces de todas as sociedades e culturas e um dos primeiros a ser observados, fossem feitas por Rodrigues referências em maior número e aprofundamento.

A principal premissa dos textos escritos pelos missionários que se encontravam em solo nipónico era, sobretudo, a demonstração das práticas consideradas erradas levadas a cabo pelos nativos. Desta forma, eram apresentadas nas suas cartas descrições, fossem mais ou menos complexas, sobre as percepções religiosas observadas, com o intuito de marcar as diferenças entre continentes. Como o próprio Visitador Alessandro Valignano escreveu numa das suas cartas “ (...) o modo de viuer dos Iapões he em tudo tam differente do modo de viuer, & das leis, & costumes de Europa (...) ”²⁴⁷.

Ainda que não seja nosso objectivo realizar uma análise comparada entre os textos de Rodrigues e os de outros missionários, consideramos pertinente recorrer a alguns exemplos que justificam as nossas interrogações quanto aos silêncios do *tçuzzu*.

Um dos exemplos mais pertinentes quanto à descrição feita das práticas budistas, é a de uma carta do padre Cosme de Torres, escrita em 1551, da qual citamos um excerto.

“Ha nesta terra muitas maneiras de idolatrias: algũs ha que adoraõ hum idolo, que se chama Xáca, dizem que este naceu oitocentas vezes antes que nacesse de molher, & que seruio as gentes antes de nacer sua mãy, para se fazer santo mil annos, trazendo

²⁴⁷ Cf. “Carta do padre Vsitador Alexandre Valegnano pera o Illustrissimo, & Reuerendissimo senhor dom Theotónio de Bragança Arcebispo de Euora, de Arima a vinte cinco de Agosto de 1580”, in *Cartas de Évora*, Primeira Parte, f. 478.

lenha & agoa, & outras cousas necessarias pa [*sic*] serviço dos homens. Este he o mais principal *que* estes adoraõ, porque dizem que elle declarou as leis passadas. Ha algũs *que* adoraõ este somente, chamãose Fotquéixos. Outros ha *que* adoraõ este, & a todos os demais. Outros adoraõ outro Idolo, que se chama Amida: hũs o pintão como homem, & outros como mulher. Ha grandissimo numero destes, porque bons e maos pola grande facilidade da seita cuidão se saluão (...). Outros ha *que* chamão Ienxús, & destes ha em duas maneiras: sam homens de grandes meditações, por esta causa he necessario que os padres que ouuerem de vir a estas partes, sejam letrados, para os tirar de suas falsidades, & para os confundir. Outros ha que dizem, que as almas depois dos corpos mortos tornão a entrar em outros corpos, & assi nacam & morrem sempre.”²⁴⁸.

Esta descrição, redigida vinte e seis anos antes da chegada de João Rodrigues ao arquipélago nipónico é apenas uma de várias existentes da autoria dos missionários da Companhia de Jesus. Através desta podemos confirmar que foi estabelecida pelos padres da missão uma diferença de cultos no seio da religião budista. É desde logo feita a distinção entre os crentes em Xaca, nome atribuído no Japão ao buda histórico (Siddartha, também grafado como Sakyamuni), e os devotos a Amida. Identificada esta diferenciação, Cosme de Torres elucida o seu destinatário quanto às características dos ideais amidistas, salientando que concebiam uma salvação passível de ser alcançada por todos os seres.

Outro dos exemplos maiores desta separação entre as seitas amidistas e as restantes é, sem dúvida, o do padre Gaspar Vilela. Este estabelece, também, uma clara divisão entre os devotos de Amida e do Buda histórico (Xaca), como podemos constatar pela seguinte frase: “ (...) Tem estes Iapões muitas leys entre si: hũs adoraõ hum homem, que se chamou Amida, outros seguem Xáca (...) ”²⁴⁹.

Partindo da importância do conhecimento das concepções religiosas vigentes no Japão, que foram percepcionadas e abordadas pela generalidade dos missionários no território, como foi o caso de Cosme de Torres, Francisco Xavier, Luís Fróis, entre muitos outros, e como foi seguramente observado por João Rodrigues mostrou-se bastante surpreendente essa ausência de reflexões.

²⁴⁸ Cf. “Carta do Padre Cosme de Torres, de Iapão, da cidade de Yamánguche, para os Irmãos da Companhia de IESV da India, a 29 de Setembro de 1551 annos.”, in *Cartas de Évora*, Primeira Parte, ff. 17v, 18.

²⁴⁹ Cf. “Carta do padre Gaspar Vilela de Iapão para os padres e irmãos da Companhia de Iesu da India, & Europa, a 29 de Outubro de 1557 annos”, in *Cartas de Évora*, Primeira Parte, f. 58v.

Pensaria Rodrigues que, dado o volume de informação existente no seio da Companhia relativamente às vivências religiosas japonesas seria dispensável o seu desenvolvimento na *História*?

Sendo uma obra que tinha como alvo o público europeu, seriam essas referências consideradas desnecessárias? Todavia, como poderia ser julgado como supérflua a menção a um dos pilares da civilização nipónica, tanto como o Cristianismo o era para o mundo europeu?

Responder a tais interrogações constitui, pelo menos por enquanto, uma tarefa impossível de concretizar.

No que concerne aos espaços de culto, a informação conferida por Rodrigues apresenta-se bastante escassa.

Com efeito, não podemos aqui mencionar nenhuma descrição feita pelo jesuíta a templos ou mosteiros, uma vez que apenas é expressado, num sentido bastante generalizado, que existiam em várias cidades, sobretudo no Miyaco, a capital imperial, “varios e (sum)ptuosos templos”. As únicas alusões feitas às características dos espaços, dizem respeito aos materiais de construção utilizados pelos japoneses.

Rodrigues salienta que a madeira como sendo a mais importante matéria-prima utilizada na arquitectura nipónica. Com ela eram edificadas todas as infra-estruturas necessárias às populações, mas também as grandes residências senhoriais, os Paços imperiais e também os templos e mosteiros. Destacamos o facto de ser estabelecida, neste contexto, uma comparação entre os modelos arquitectónicos autóctones, e os europeus, considerando os primeiros mais deslumbrantes, como podemos constatar pelo seguinte trecho: “ (...) em genero de ediffícios de madeyra parece não haver em outra parte geralmente couza que passe, ou nem ainda chegue a esta de japão.”²⁵⁰. Escreve, ainda, que os mosteiros e templos dos *bonzo* são igualmente caracterizados por essa magnificência.

É de notar que, em textos de outros missionários, as referências aos espaços de culto japoneses são bastante raras. De facto, das consultadas por nós, apenas na *História de Japam* de Luís Fróis encontramos esse conteúdo, o que constituiu para nós uma

²⁵⁰ Cf. *História*, vol. 1, pp. 193, 194 [f. 154v, 155].

surpresa, tendo em conta a natureza do texto. Ainda que não seja nosso objectivo proceder, nesta dissertação, a uma comparação entre a obra de Rodrigues e as de outros padres europeus, diremos apenas a título de curiosidade que são incluídas no texto de Fróis, as descrições efectuadas pelo jesuíta Luís de Almeida a quatro complexos religiosos budistas e dois xintoístas. O detalhe que caracteriza o discurso de Almeida, sobretudo no que respeita aos espaços de culto de Buda, é notável, apresentando informação desde a entrada dos complexos, os seus portões e cercas, passando pela forma dos templos, dos seus telhados, os soalhos, paredes e, o mais interessante na nossa perspectiva, são as descrições da decoração dos interiores e da estatuária que integrava o espaço.

No caso da *História da Igreja do Japão* de Rodrigues, as menções às representações escultóricas revelam a grande mestria dos japoneses no que toca às imagens religiosas, elogiando as suas representações das divindades. Salienta a existência de estatuária de grandes dimensões nos locais de culto, identificando o caso de algumas representações de Buda, caracterizadas pela sua elevada altura e largura, sentado sobre uma flor de nenúfar²⁵¹ e “proporcionada a figura com as pernas encruzadas tendo de joelho a joelho cinco palmos de distancia, e de peito, e de hombro a hombro 32. e a roda do assento que bom numero de pessoas caberão nella assentadas”²⁵². O *tçuzzu* escreve, ainda que havia “em Japão tres destes em varias partes que em seu modo ar(r)emeda o Coloso de Grecia”²⁵³.

Através da análise dos assuntos tratados neste ponto, podemos concluir que a *História da Igreja do Japão* de Rodrigues apresenta, tendo em conta os testemunhos escritos de outros jesuítas europeus, poucas reflexões relativamente às particularidades religiosas existentes no arquipélago nipónico durante o século XVI. As menções às seitas budistas são escassas e não contêm nenhuma consideração quanto às suas características, exceptuando no caso das seitas Zen.

No que concerne aos *bonzo*, as menções revestem-se do mesmo teor das dos restantes missionários, descrevendo-os enquanto indivíduos que se aproveitavam das

²⁵¹ Denominada na fonte como sendo uma “rosa de golfão”.

²⁵² Cf. *História*, vol. 2, p. 14 [f. 144].

²⁵³ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 14 [f. 144].

populações para receberem rendas e oferendas às divindades, sob a falsa garantia da salvação das almas e da entrada no Paraíso daqueles que os procuravam.

Quanto aos locais de culto, nenhuma descrição é feita pelo português, referindo apenas a grande beleza dos espaços e particularizando a existência, nos seus interiores, de representações dos ídolos, especificamente de Buda, que considera terem dimensões mais impressionantes que o próprio Colosso de Rhodes, uma das sete maravilhas do mundo antigo.

III.2.3. A Concepção do Universo

A construção de uma imagem mental da constituição do mundo, em todos os seus níveis, é um elemento transversal a qualquer civilização. A discussão sobre qual a forma do mundo, as suas várias dimensões (celeste, terrestre, subterrânea) sempre teve presença nas obras legadas por pensadores, desde os primórdios da Antiguidade.

Analisando as múltiplas convicções acerca dessas questões, podem ser encontradas diferenças entre elas, é certo, mas também convergências. Num dos capítulos da *História* dedicados às ciências, João Rodrigues confere destaque à astrologia chinesa e japonesa, realizando um exercício comparativo com a filosofia europeia da Antiguidade Clássica.

“No que toca a unidade do mundo que nós temos conforme a fé ser hum só, e conforme a razão natural que o está mostrando e juntamente o ser de figura circular assim o Ceo como a terra. Assim como entre os Philozophos antigos houveram varias openioens acerca da unidade e forma do Mundo, assim há cá entre estes das seitas pondo huns, hum só mundo, outros os muitos, e quazi infinitos, outros a forma de hum modo, outros de outra, huns altera (*i.e.: a terra*) quadrada de seis lados, e Ceo redondo, e fluido, outros piramidal alta, e profunda com muitos Ceos a modo de mundos; poremos aqui a breve o que estes cá tiverão, advertindo primeiro que he provavel que os nossos Philozophos que tiverão a mesma penção (*opinião*), a tomarão destes de cá assim como tomarão outros principalmente da seyta Indiana, e da dos Caldeos que he a

mesma que a dos Letrados judiciários sinenses, pois estas de cá são muito mais antigas em tempo que aquelles, e muito primeiro que houvesse Philozophos Gregos.”²⁵⁴

Assim inicia o jesuíta a sua reflexão sobre as concepções asiáticas e europeias relativamente às estruturas que compõem o mundo. Primeiramente, é salientada a posição cristã sobre o assunto, declarando a crença na existência de apenas um mundo com forma esférica. Seguidamente, é estabelecida uma diferenciação face à filosofia oriental, divergente tanto no número de mundos existente, como na variedade de formas que assume. Neste contexto, assume que a filosofia grega (a mais antiga da Europa) consistia numa ressonância das encontradas em várias regiões da Ásia.

Importa-nos reflectir no presente ponto, as descrições efectuadas pelo *tçuzzu* quanto à visão budista do universo, que se apresenta bastante complexa.

Rodrigues identifica a existência de uma pluralidade de mundos como sendo a principal característica da cosmografia budista. Como podemos verificar lendo as suas palavras, “ (...) Xaca, ou Xakia, e por outro nome Budda, cabeça da seita dos gimnosofistas da India, poem tres mundos, e depois tres mil, e finalmente quazi infinitos mundos (...) ”²⁵⁵.

Os três primeiros mundos, “que chama Sangay”²⁵⁶, a que se refere denominam-se *Yokkai*, o mundo “do desejo”, *Shikikai*, correspondente ao mundo da forma (matéria), e *Mushikikai*, o mundo da inexistência de forma. Em cada uma destas dimensões encontrava-se um relevo montanhoso, de forma piramidal, “muy alto chamado Xumixen”²⁵⁷ (...) com quatro lados ao pé, hum para o Sul, outro para o Norte, e outro para o Oriente, e outro finalmente para o poente, e em cada hum delles seus habitantes com differentes figuras do rosto, e corpo conforme a parte que assinalão particular figura”²⁵⁸.

²⁵⁴ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p.70 [ff.160, 160v].

²⁵⁵ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 70 [f.160].

²⁵⁶ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 71 [f.160].

²⁵⁷ Em japonês *Shumisen*; em sânscrito *Sumeru*. Conhecido, também, por Monte *Meru*.

²⁵⁸ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 71 [f.160].

Essa pirâmide, denominada *Shumisen*²⁵⁹ em japonês, mas mais conhecida por *Sumeru* ou Monte *Meru*, representa um elemento cosmológico partilhado pelo hinduísmo, jainismo e budismo. Esta constitui o *axis mundis*, rodeada por mar e por quatro continentes orientados pelos pontos cardeais (correspondentes aos quatro elementos), e cada um deles protegido pelos quatro deuses celestiais, circulam à sua volta o Sol e a Lua²⁶⁰.

Rodrigues destaca, ainda, que apesar de tanto Buda como os filósofos²⁶¹ europeus da Antiguidade terem concebido a existência de uma multiplicidade de mundos, nas visões de todos, apenas o habitado pelo Homem, denominado por *Isseikai* (“um só mundo”) era verdadeiro. Esse mundo seria, então, caracterizado pela unidade pois teria um só Céu e Sol, uma só Lua, não passando todos os outros de puras metáforas, referentes à alma humana, referindo que *Shaka* mencionaria claramente na sua doutrina que todos esses mundos eram “enigmáticos e simbólicos”²⁶².

Quanto às concepções chinesas e japonesas do universo, o *tçuzzu* apresenta-as como distintas das budistas, mas semelhantes entre si.

Segundo a informação conferida pelo português, ambas as culturas contemplavam a existência de apenas um mundo, em que a terra é quadrada e o Céu redondo. Ao centro encontrar-se-ia a terra, inteiramente rodeada por água (os quatro mares) e apenas a sua superfície superior estaria habitada. O mundo dividia-se, assim, em dois planos, terrestre e celeste. O Céu compreenderia o Sol, os planetas, as estrelas e também todos os cinco elementos (terra, água, fogo, madeira e metal)²⁶³. Juntos formavam o *Ether* (ar). A relação entre estes elementos representa duas dicotomias, uma entre quente (fogo) e frio (metal), bem como entre seco (madeira) e húmido (água). A dicotomia quente/frio também se encontra presente no que respeita ao Sol e à Lua,

²⁵⁹ Vide Anexos – Figura 2.

²⁶⁰ Vide Anexos - Figura 3.

²⁶¹ Rodrigues destaca as figuras de Demócrito, Anaximandro, Anaximenes, Xenofonte, Diogenes, Aristarchus, Leucippus e Anaxarco (identificado como professo do budismo). Cf. *História*, vol. 2, p. 70 [f. 160v].

²⁶² Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 73.

²⁶³ Referidos na fonte como *terrestre*, *acquea*, *ígnea*, *lígnea* e *metalicia*, respectivamente. Cf. *Ibidem*, vol. 2, p. 74.

respectivamente, facto que nos transporta para o conceito de Yin e Yang, princípio do equilíbrio do cosmos²⁶⁴.

É, também, salientada a relação associativa entre cada um dos elementos, à excepção da terra, com os quatro pontos cardeais e alguns dos planetas. Assim, a água corresponde ao Norte e ao planeta Mercúrio; o fogo ao Sul e a Marte; o metal ao Oeste e ao planeta Vénus; e, por fim, a madeira corresponde ao Este e a Júpiter²⁶⁵.

Ainda no que respeita aos aspectos cosmológicos, Rodrigues destaca a crença comum aos filósofos japoneses e chineses, na infinidade do Ar e que no seu seio se formou uma massa caótica com todos os elementos, em forma de esfera, de nome *Konton mibun*²⁶⁶.

Estas são as percepções de João Rodrigues relativamente às concepções asiáticas da composição do universo que, ainda que não aprofundem a sua relação com a religião, parecem-nos importantes revelar aqui, sobretudo devido à influência da cosmografia budista nas ideias de alguns filósofos gregos, dado o forte contacto entre os dois continentes durante a Antiguidade.

²⁶⁴ Representado por um círculo dividido a meio, em que uma das partes é branca com um ponto negro e o outro lado constitui o seu negativo. A metade branca simboliza o fogo, o Sol, o calor, o dia e a masculinidade, enquanto a metade negra representa a água, Lua, o frio, a noite e a feminilidade.

²⁶⁵ Cf. *História*, vol. 2, p. 74.

²⁶⁶ Cf. *Ibidem*, vol. 2, p.81 [f.163v].

III.3. O cerimonial do chá

Uma das temáticas mais desenvolvidas por Rodrigues na sua *História* prende-se com o consumo do chá, hábito comum a todos os japoneses.

Efectivamente, quatro capítulos do primeiro volume são dedicados a este assunto, nos quais o jesuíta procede a uma descrição detalhada do percurso do chá, desde as plantações até à sua degustação.

Segundo as lendas, o chá foi introduzido no Japão pelo monge budista Eichu, por volta do século nono, depois de regressar de uma viagem à China. Posteriormente, já durante a centúria de quatrocentos, Eisai, um outro *bonzo*, terá iniciado o cultivo da planta no arquipélago. As suas primeiras utilizações incluíam apenas questões medicinais e de prestígio entre as elites.

Contudo, foi apenas durante o século XVI que o consumo do chá conheceu o estatuto de cerimonial que hoje conhecemos. Durante a primeira modernidade, o Japão assistiu a um desenvolvimento desse hábito, seguindo um conjunto de princípios estruturados²⁶⁷.

Numa primeira referência ao chá, João Rodrigues salienta o seu destaque no seio da cultura japonesa, escrevendo que “ (...) hê a couza que os Japoens entre as mundanas tem em mais estima, nem de sua antiguidade, e tempo em que começou este costume, o qual não hê muito antigo (...) ”²⁶⁸. Com base nesta premissa, é feita uma caracterização de todo o espaço em que a bebida era servida a todos os convidados de uma casa, fossem eles de ascendência nobre ou da mais modesta.

A localização da casa de chá era habitualmente estabelecida em ambientes privilegiados pela tranquilidade e pelo contacto com os elementos naturais tal como menciona Rodrigues: “ (...) dão aos hospedes com particular edifficio, caminho ou entrada a elle, e outras varias couzas accomodadas ao fim que nisso tem que hê em geral a quieta, e socegada contemplação das couzas naturaes no ermo, e dezerto donde

²⁶⁷ Vide Naoko F. HIOKI, “Tea Ceremony as Dialogical Space: The Jesuits and the Way of Tea in Early Modern Japan”, p. 6. Separata de *Engaging Particularities Conference Papers*, VI, Boston College, 2008.

²⁶⁸ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 226 [f. 63].

tambem toda a fabrica deste lugar em tudo se acomoda a este fim e solidam eremitica em certo modo de cabanas toscas feitas ao natural (...) ”²⁶⁹. Desta forma, um dos locais comuns para a sua edificação era o bosque ao redor da habitação. Tal escolha devia-se à importância conferido ao vínculo existente entre o Homem e o meio envolvente, traço muito forte da civilização nipónica, como já referimos anteriormente.

Era nesse espaço organicamente inserido na Natureza, que o dono da casa recebia os seus convidados, servindo-lhe chá e algumas iguarias gastronómicas. Verificamos com a análise deste primeiro capítulo dedicado a este assunto, que Rodrigues identificou imediatamente o carácter social inerente a esta prática. Como se constata pelas suas palavras “He logo este Suky que assim se chama, hum modo de rusticar dos nobres convidando a algum amigo a comer, e beber o chá na sua caza (...) ”²⁷⁰.

No contexto destas descrições, é mencionado um dos princípios mais importantes do cerimonial do chá, o da igualdade entre todos os indivíduos.

Efectivamente, o espaço destinado a esta prática prevê-se, como referimos, como um local simples e de despojamento ornamental. Nele pretende-se que aqueles que partilham entre si o chá disfrutem de momentos agradáveis e isentos de conversas estimulantes. Assim, qualquer tópico que envolvesse questões políticas, económicas, religiosas, entre outras, eram completamente excluídos. Os diálogos deviam privilegiar temáticas do quotidiano, a decoração da sala e outras relacionadas com o meio envolvente.

Tendo a sala de chá (*chashitsu*) uma aparência crucialmente simples, rústica, sem elementos que pudessem deslumbrar aqueles que se encontrassem no seu interior, consistia num espaço que convidava à reflexão individual e à obtenção de um estado de harmonia interior, proporcionado sobretudo pelo contacto privilegiado com a Natureza. As armas eram, também, terminantemente proibidas no seu interior. No caso de algum guerreiro ser convidado para o *chanoyu*, teria sempre que deixá-las no exterior, pois a

²⁶⁹ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 226 [f. 63].

²⁷⁰ Cf. *Ibidem*, vol. 1, pp. 226-233 [ff. 63-65].

sala de chá constituía um espaço de não-violência, de humildade, na qual todos compartilhavam do mesmo *status* enquanto seres humanos²⁷¹.

Essa mesma constatação é efectuada por Rodrigues, que podemos concluir das seguintes palavras: “ (...) repugna m(ui)to a esta fabrica, e instrumentos de uzo daquelle lugar assim para comer, e beber, e tudo o de que mais couzas galantes, e primas, bem feitas, e polidas como couzas que são da Corte, e não do monte, e hermo, mas couzas toscas, tortas ao desdem, ao natural &. E como os Senhores Japoens fidalgos, gente nobre, e rica, e limpa do povo tenham nisto posto seu primor todos quasi necessariamente tem hum destes edifficios aneixos a seus paços ou caza para alli convidar seus amigos, e conhecimentos privatim sem fausto servindo a meza de ordinario o mesmo dono da caza que convida por nobre que seja, e per sua mesma mão concerta o chá, e offerece ao hospede depois de ter alli comido o qual modo de agazalhado hê a mayor honra de que pode fazer ao hospede donde tambem a gente somenos pode convidar hum Senhor, e pessoas nobres a beber chá no seu lugar de Suky, e o Senhor aceitallo com muita cortezia, e afabilidade, havendose naquele acto como igual, e não como nobre, e superior, ainda que o que convida seja proprio vassalo, pois aquillo hé rusticar, e hum enforçamento do campo²⁷²”.

Os últimos quatro capítulos do primeiro volume da *História da Igreja do Japão* são inteiramente dedicados ao chá e ao seu consumo.

O primeiro deles intitula-se “Do modo se convida a beber chã, e que couza seja o chã, e desta cerimonia tão estimada entre os Japões”. Nele, Rodrigues explica detalhadamente o cultivo dessa planta, cujas terras em que era plantada obedeciam a uma selecção rigorosa. Deste modo, apenas algumas regiões tinham o privilégio de plantar o chá nos seus terrenos, garantindo a melhor qualidade possível.

Na sua descrição relativamente às plantações, o *tçuzzu* destaca apenas a região de Uji, que produzia os melhores espécimes de chá, e cujo cultivo nessas terras foi, por volta do ano de 1400, impulsionado pelo xogum Ashikaga Yoshimitsu²⁷³. Escreve Rodrigues que “ (...) Há nesta Villa 15. ou 20. cabeças principaes, em cujas cazas se fazem o principal chá do Reyno tendo cada Senhor e os nobres todos os demais que

²⁷¹ Cf. Naoko F. HIOKI, *op. cit.*, pp. 3-6.

²⁷² Cf. *História*, vol. 1, pp. 226-233 [ff. 63-65].

²⁷³ Cf. Wenceslau de MORAES, *op. cit.*, 2008, p. 14.

profissão a cerimonia do chá entre elles cada hum seu freguez em cuja caza toma o chá que a (*há*) mister, e para esse effeito quando he tempo mandão lá seus bojoins de preço para nelles se meter o chã. (...) ²⁷⁴.

Depois das colheitas, o chá era fervido e depositado em recipientes com protecção contra a humidade, que prejudicava a preservação e a qualidade da infusão. O produto era, então, entregue à responsabilidade dos *bonzo*, que o enterravam no solo envolvente dos seus mosteiros, sobretudo naqueles que se situavam em pontos mais elevados, e, segundo Rodrigues, lá ficava conservado durante todo o Verão. Podemos constatar pelos dados conferidos pela *História*, que também no que concerne ao chá os religiosos budistas recebiam rendas²⁷⁵. O facto de haver uma predisposição por parte dos indivíduos mais abastados para pagarem avultadas quantias pela conservação do chá nas montanhas, parece-nos demonstrar a grande estima sentida pela civilização japonesa por essa bebida.

Como foi já mencionado, o chá era consumido por toda a população das ilhas nipónicas, tanto no seio das mais modestas famílias, como no das mais prestigiadas e da própria Casa imperial. Os capítulos de João Rodrigues que abordam esta temática explicam claramente a extrema importância da casa de qualquer japonês estar sempre preparada para receber convidados para o chá. Assim, o consumo e a oferta da infusão a todos os que concedessem a outro a honra de uma visita, independentemente do motivo, tornou-se num símbolo da hospitalidade e da cortesia que caracterizava a civilização nipónica.

São, ainda, desenvolvidas pelo *tçuzzu* quais as particularidades benéficas do consumo do chá.

Efectivamente, num dos quatro capítulos respeitantes a este assunto, o jesuíta apresenta seis áreas nas quais a sua ingestão apresenta características salutareas, constatável pela boa saúde dos povos sínicos, ávidos consumidores da infusão²⁷⁶.

A primeira “qualidade” abordada, considerada por Rodrigues enquanto a mais importante, é a de facilitar a digestão da comida ingerida. Em segundo lugar, salienta o facto de suprimir o sono, atenuar os efeitos do consumo de álcool e diversas dores. O

²⁷⁴ Cf. *História*, vol. 1, p. 447 [f. 124v].

²⁷⁵ Cf. *Ibidem*, vol. 1, pp. 446, 447 [f. 124v].

²⁷⁶ Cf. *História*, vol. 1, p. 447-451 [ff. 124v, 125v].

terceiro benefício apresentado é o de amenizar o frio e os estados febris. A quarta e quinta aplicação medicinal estão relacionadas e dizem respeito ao sistema urinário, pois a propriedade diurética do chá teria bons resultados para quem sofresse de deficiências renais, às quais chama ‘doença da pedra’ problema que segundo Rodrigues nada afligia o povo chinês e japonês. Por último é apresentada uma característica bastante curiosa da planta, a de promover a castidade. A propósito desta propriedade, o jesuíta relata uma história autóctone que foca esse aspecto e que citaremos, apenas pelo curioso dessa observação.

“Sesto finalmente dizem que he bom para a Castidade (...). Donde há acerca disso em japão hũa historia, celebrada em hum(a) silva sua de varia lição entre hum Bônzo, e hum homem de hũa charneca onde lhe anoiteceo em caza hum lavrador singelo daquele ermo. A noite depois da cea disse o Bonzo ao Cazeiro, que em tempo do agasalho o queria convidar com chá, do mais preciozo que havia e que consigo levava, a qual era meizinha excellente para continencia, e castidade, respondeo o rustico (o qual por morar naquelas montanhas não tinha noticia de bom chá). Perdoaime por vossa vida, e não me deis tal meizinha; por que como sou homem pobre, e vivo de lavoura em que todo o dia me occupo, não escuzo ter molher que me olhe pela caza entre dia, e tenha conta com ella, e me guize o comer para quando o torno cançado do campo, e me lave a roupa suja, cuidando que com o beber chá fica de todo impotente; e assim não poderia ter molher. (...)”²⁷⁷.

Para além destas características populares da utilização conferida à *camellia sinensis*, João Rodrigues dedica vários pontos da *História* ao relato do processo de transição do consumo vulgar do chá, o *chanoyu*, para uma prática complexificada, o *suky*.

Salientando que no seio das comunidades eremíticas de *bonzo* que “ (...) se dão as couzas da salvação, e culto (*da*) religião, desta inclinação natural se fundouno principio, e origem do convite do chá, e varias cerimonias que nisso há (...) ” e a partir daí se disseminou por todo o Japão, o português destaca uma personagem interpretada enquanto fundamental para o estabelecimento do novo conceito de partilha do chá entre

²⁷⁷ Cf. *Ibidem*, vol.1, p. 451 [f. 125v].

indivíduos. Ainda que o nome dessa figura não seja explicitamente escrito, tendo em conta as datas apresentadas e as informações referentes às novidades introduzidas no *chanoyu*, parece-nos possível afirmar que se trata de Ashikaga Yoshimasa, oitavo governante do xogunato Ashikaga e praticante do budismo zen. Atendamos nos dados conferidos pelo *tçuzzu* para explicar as transformações ocorridas nesse costume já enraizado na sociedade nipónica.

Yoshimasa mandou edificar durante a sua governação um grande complexo arquitectónico, grafado por Rodrigues como Figaxiyama (Higashiyama), situado nos arredores de Quioto, visando um certo recolhimento da agitação da corte, que mais tarde se tornou num templo budista conhecido por *Ginkakuji*, ou Pavilhão Prateado²⁷⁸.

Nessa propriedade, primordialmente residencial, foi construída uma sala de chá, independente dos restantes espaços, e aí Yoshimasa servia pessoalmente os seus convidados, de qualquer estatuto social, utilizando para isso instrumentos caracterizados pela modéstia dos seus materiais e decoração, mas que deveriam ter origem estrangeira²⁷⁹. Tendo por base os ideais do budismo zen, o xogum procurou, assim, desenvolver o conceito da estética *wabi*²⁸⁰, característica que resultou no conceito de *wabicha*²⁸¹.

Assim, refere Rodrigues que estes princípios “ (...) forão aperfeisoandose cada vez mais este modo de Chanoyu, mudando em parte o modo antigo de Figaxiyamadono com deminuirem algumas couzas menos essenciaes, e acrescentando outras de novo, que conforme ao fim que tinham lhes pareciam a propozito com que constituirão a propozito com que constituirão outro modo que agora corre chamado Suky (*Suki*) e os proficionaes delle Sukixa (*Sukisha*), e a caza onde se convida ao chã Sukiya, e as peças que nelle se uzão Sukidôgu; o qual vocabulo Suky, procedeu do verbo Suku, que significa apetercer, ter afeição, e inclinação a alguma couza que agrada.”²⁸².

Acompanhando essa evolução da prática associada ao consumo do chá, encontravam-se de forma cada vez mais acentuada os princípios espirituais das seitas

²⁷⁸ Este templo tornou-se no símbolo da Cultura Higashiyama, assim como o Kinkakuji (Pavilhão Dourado) construído pelo seu avô, o xogum Yoshimitsu Ashikaga, constituiu o símbolo da Cultura Kitayama. Vide John Whitney HALL, “The Muromacho akufu”, pp. 189-193; 224-228.

²⁷⁹ Cf. *Ibidem*, vol. 1, pp. 460-466 [ff.128v-130].

²⁸⁰ Não existe uma tradução exacta do termo *wabi*, sendo que “austeridade”, “rigor” e “simplicidade (severa)”, serão as designações que mais se aproximam.

²⁸¹ Cerimónia do chá pautada pela austeridade estética.

²⁸² Cf. *História*, vol. 1, pp. 460-466 [ff.128v-130].

zen, ideais esses que faziam também parte da personalidade própria da civilização nipônica, facto que o *tçuzzu* menciona²⁸³. Deste modo, quando o budismo esotérico entrou no Japão, encontrou aí um ambiente bastante favorável para a sua assimilação. Todavia, foi apenas durante a centúria de quinhentos que o domínio do zen se exerceu sobre as artes e, por consequência, sobre essa prática ancestral, perceptível pelo ditado popular na época de que “o chá e o Zen têm o mesmo sabor”²⁸⁴.

A procura do aperfeiçoamento da cerimónia do chá, tornando-a num ritual de serenidade, introspecção, meditação, realizada num espaço sem uma ornamentação faustosa, alcançou o seu ponto alto sob a influência daquele que ficou na memória colectiva enquanto o mais célebre mestre de chá da história do Japão, Sen no Rikyū.

O seu contributo para uma maior estruturação do *chanoyu*, assentou fundamentalmente nos princípios do budismo Zen, dispensando tudo o que não fosse essencial para a preparação do chá.

Esta essência espiritual, ao qual o cerimonial do chá japonês se encontra intimamente ligado, é claramente identificada por João Rodrigues na sua *História*. Escreve o português que “He pois esta arte do Suky hum modo de religiam solitaria instituida pelos que nella forão supremos para o fim dos bons costumes, e moderação em todas as couzas tocantes as pessoas que se dão a esta arte a imitação dos philozophos solitarios da Seyta dos Jenxos (...). E posto que nesta arte imitem a dita seyta dos Jenxos, não tem superstição alguma, nem culto, e cerimonia particular tocante a religião, porque nada disto tomarão della, mas somente a imitação na solidão, heremitica (...)”²⁸⁵.

Através destas palavras podemos concluir que Rodrigues percepcionou correctamente não só a génese religiosa desta prática, ou seja, as seitas esotéricas (Zen), servindo o propósito inicial de estimulante da concentração, mas também o facto de apesar da influência destas na estética austera e da partilha do princípio de isolamento

²⁸³ “ O humor natural, e natureza dos Japoens em geral he melancolia, donde naturalmente levados desta inclinação natural folgão muito e se deleitão com lugares solitários retirados, saudosos com bosques de arvoredos sombrios, com penhas, e rochedos, com aves solitarias, com correntes de agoas frescas (...) donde são inclinados a vida solitaria, e eremitica afastado de todo o trato, e tumulto forense (...) ”. Cf. *História*, vol. 1, p. 460 [f. 128v].

²⁸⁴ Vide H. Paul VARLEY, “Cultural Life in Medieval Japan” *The Cambridge History of Japan*, vol. 3, *Medieval Japan*, John Whitney Hall (ed.), Cambridge Histories Online/Cambridge University Press, 2008, 488-491.

²⁸⁵ Cf. *História*, vol. 1, pp.470-474 [ff.131-132].

espiritual por meio do contacto com a Natureza e da abstenção de diversos tópicos de conversa, a cerimónia do chá não pretendia ter qualquer índole religiosa.

Assim, ainda que entre as camadas mais elevadas da sociedade japonesa os custos tidos com a cerimónia do chá fossem, invariavelmente, mais elevados, sobretudo pela maior qualidade dos instrumentos utilizados, entre os indivíduos menos abastados realizava-se do mesmo modo esta prática sendo que, como finaliza João Rodrigues, “ (...) toda exornação das couzas que concorrem ao Suky são caza, caminho pelo bosque, convite, instromentos, &.^a, vay dar em que tudo sejão proporcionado, e accomodado, e aquillo que o Suky professa, que hé a solidão eremitica e pobreza rustica do hermo, donde a caza, o caminho para ella, o convite, e mais instromentos, e o vestido (...) ”²⁸⁶.

²⁸⁶ Cf. *Ibidem*, vol. 1, p. 505 [f. 140v].

CONCLUSÃO

O presente estudo procurou compreender qual a percepção tida pelo jesuíta português João Rodrigues relativamente ao Budismo no Japão. A fonte de referência para a sua realização foi a *História da Igreja do Japão*, embora tenhamos considerado informações presentes na *Arte da Lingoa de Iapam* e na *Arte Breve da Lingoa Iapoa*, todas elas obras da sua autoria.

Com efeito, após a leitura e análise detalhada das referidas fontes, não podemos deixar de mencionar que as nossas expectativas não foram, inteiramente, correspondidas.

João Rodrigues foi, sem qualquer dúvida, uma das figuras mais destacadas da missão no Japão, entre meados do século XVI e inícios do XVII. Durante os primeiros anos passados no arquipélago dedicou-se aos estudos, nos quais não se destacou dos seus companheiros, exceptuando nas suas capacidades de aprendizagem do idioma nativo.

Foi, de facto, pelo notável domínio que adquiriu da língua japonesa (que lhe permitiu ser o autor da sua primeira gramática impressa, destinada à sua aprendizagem por parte dos restantes membros da Companhia de Jesus que se encontravam no território), que Rodrigues conquistou uma posição privilegiada junto das autoridades nipónicas e dos mais altos elementos da Corte, fruto das funções de intérprete que desempenhou irrepreensivelmente. Essa ocupação valeu-lhe a designação, que permanece até aos nossos dias, de *tçuzzu*.

Por esta razão, o primeiro contacto que tivemos com a sua *História* pareceu-nos promissor. Dos três volumes que a compõem, dois deles são dedicados à caracterização geográfica e cultural da civilização japonesa, enquanto apenas um visa narrar os feitos da missão no Império do Sol Nascente. Por essa razão, esperávamos encontrar na obra de Rodrigues as suas reflexões em relação a um dos aspectos fundamentais da cultura nipónica: o budismo.

Efectivamente, em todas as civilizações os cultos religiosos detêm um papel crucial nas suas matrizes culturais. Tal facto é perceptível em todas as sociedades, tanto

européias, como africana, asiáticas e ameríndias. A crença em forças sobrenaturais, transcendentais ao Homem, constitui um fenómeno, criado pela própria Humanidade é certo, que procura oferecer respostas a todas as interrogações que surgem das vivências quotidianas, em sociedade, e das próprias vivências individuais.

O culto a divindades animistas, associadas tanto a elementos da Natureza como a práticas quotidianas, veneradas para fomentar a sua influência positiva na vida privada e colectiva, não oferecia, no entanto, soluções concernentes às questões espirituais.

Foi essa a mensagem que o budismo procurou transmitir, a da salvação da alma, e a transmissão desse conceito totalmente desconhecido até então transformou, irreversivelmente, as culturas que com ele travaram contacto. Assim, o conhecimento da doutrina de Buda no Japão introduziu na sua civilização a noção da existência de uma outra vida para além da morte, muitos séculos antes da chegada do Cristianismo ao arquipélago. Tendo estas questões em consideração, foi impossível aos primeiros missionários que pisaram o território não se aperceberem dessa particularidade, e por isso são várias as cartas de padres e irmãos da Companhia de Jesus que testemunham amplamente essa realidade, como fizemos esporadicamente referência, uma vez que este trabalho não pretende ser uma análise comparada entre textos de distintos autores.

Deste modo, foi nossa intenção extrair da *História da Igreja do Japão* todas as referências feitas por João Rodrigues às realidades religiosas percebidas no Império do Sol Nascente. Após a recolha dessas informações podemos concluir alguns aspectos a que nos propusemos, mas outras questões foram também levantadas, às quais não conseguimos, pelo menos por enquanto, conferir uma resposta.

O *tçuzzu* faz na sua obra, efectivamente, várias referências à vida religiosa japonesa, embora em muito menor quantidade e profundidade à por nós esperada. No que diz respeito às crenças pré-budistas, o xintoísmo, são mencionadas algumas divindades – Izanami, Izanagi, Amaterasu, Susanoo – bem como a lenda da criação do Japão, e a relação entre os *kami* e a Casa imperial. Parece-nos plausível concluir que Rodrigues percebeu a existência de uma distinção entre as crenças nos deuses xintó e as crenças budistas. Todavia, em nenhum momento é dada a noção de uma percepção da relação simbiótica, que procurámos explicar no segundo capítulo, estabelecida entre as duas religiões.

Já no que concerne ao Budismo, Rodrigues identificou claramente a Índia enquanto sua origem geográfica e a figura de Siddhartha (referido como Shaka, Sakyamuni) como seu fundador. Daí, como escreveu o jesuíta, foi propagado para todo o mundo de influência sínica.

Quanto às menções aos *bonzo*, a posição de Rodrigues apresenta-se coincidente com a dos restantes missionários, atribuindo-lhes toda a culpa de a sociedade japonesa professar crenças consideradas demoníacas, enganando as populações com falsas promessas de alcançarem a salvação das suas almas sob a contrapartida de oferendas, sobretudo em dinheiro, aos mosteiros e templos. Relativamente às diversas escolas budistas, apenas são salientadas na *História* a seita Jōdo, a Shingon e a espiritualidade Zen. Sobre as duas primeiras não é feita qualquer tipo de reflexão, que só encontramos nas alusões às “seitas dos jexus” (designação para zen). O intérprete transmite aos seus leitores algumas das características do seu pensamento e práticas, que compreendem a vida em recolhimento, despojada de luxos e dedicada à meditação. Ainda assim, as poucas caracterizações desta espiritualidade, apenas são efectuadas no contexto da descrição do cerimonial do chá, uma vez que Rodrigues afirma que aqueles que o praticam visam imitar os crentes das seitas zen.

Surpreendentemente, deparámo-nos com referências a muitas outras seitas nas duas gramáticas do *tçuzzu*. Tanto na *Arte da Lingoa de Iapam*, como na *Arte Breve*, são escritos os seus nomes e, mais do que isso, é estabelecida uma distinção entre dois grupos de seitas. Um primeiro dominado pela Tendai e Shingon, mas no qual se enquadram todas as outras, e um outro composto pelas seitas Zen. Assim, João Rodrigues diferencia, embora não as caracterize doutrinariamente, o conjunto de seitas orientadas pelo princípio do renascimento da alma (destaque das escolas amidistas, encabeçadas pelas seitas Shingon e Tendai), do conjunto de seitas que não concebe esse ideal, recusando qualquer existência para lá da vivida na Terra.

Todavia, foi para nós uma surpresa constatar que não é feita por João Rodrigues nenhuma referência às particularidades dos cultos animistas, para além da transcrição da sua oração (*Namu Amitabut*). Como procurámos demonstrar, o pensamento associado ao culto de Amida é aquele que, espiritualmente, mais se aproxima da doutrina cristã. A concepção de uma existência depois da morte do corpo, nomeadamente numa dimensão superior, o Paraíso, é partilhada entre as duas religiões. O próprio facto de ser concebida a possibilidade de qualquer alma ser salva, independentemente dos actos do seu

portador é algo que não podemos deixar de comparar com os ideais do Cristianismo, ainda que do protestante. Tendo em conta essas incontestáveis semelhanças que proporcionaram, tal como já mencionamos, um maior número de baptismos no arquipélago, foi com surpresa que constatámos que Rodrigues não fazia qualquer referência nem reflexão em relação a elas.

Os locais de culto mereceram da parte do jesuíta pouquíssima atenção, uma vez que apenas menciona alguns nomes, sem realizar nenhuma descrição dos espaços além de expressar que eram construídos em madeira, que se caracterizam pela sua sumptuosidade e grande limpeza. As representações iconográficas das divindades são mencionadas uma única vez, inseridas no tópico das artes mecânicas, especificando os materiais utilizados e algumas características anatómicas.

Também alusivamente à cosmografia budista, bem como à chinesa e japonesa (declaradas distintas da primeira), o jesuíta traça em termos gerais as suas particularidades. O aspecto mais interessante das referências feitas a este tema é, na nossa opinião, a ligação efectuada com os exemplos europeus. Rodrigues conclui que as perspectivas de muitos dos filósofos gregos quanto à composição do Universo partilham das concepções budistas, sobretudo no que respeita à existência de múltiplos mundos. Contudo, o jesuíta afirma que as visões cosmogónicas presentes no budismo eram bastante anteriores cronologicamente ao aparecimento dos primeiros pensadores da Antiguidade Clássica, tendo sido estes últimos a absorver as influências asiáticas (fruto dos contactos culturais estabelecidos durante as conquistas de Alexandre Magno no continente).

Em relação ao cerimonial do chá, o *tçuzzu* efectua as descrições mais exaustivas da totalidade dos dois volumes por nós analisados. Inicia a sua narração pelas plantações de chá, passando pelo processo de colheita, secagem, cozedura das folhas e o método para a sua conservação. Após todo esse capítulo introdutório, Rodrigues introduz elementos que visam elucidar ao leitor o facto de o chá ser uma bebida consumida pela totalidade dos japoneses, constituindo uma das particularidades da sua hospitalidade e cortesia características. Desde o mais humilde dos camponeses ao próprio imperador, todos tinham em sua casa água sempre quente, pronta para servir o chá a qualquer visitante que chegasse. Ao longo de três capítulos, João Rodrigues explica como é que o simples consumo do chá se tornou, com o decorrer dos séculos, num fenómeno em que os mais distintos elementos da sociedade nipónica competiam

entre si, na procura de cada um possuir os mais belos instrumentos para o servir, as mais belas salas, os mais belos jardins.

O que, todavia, nos importa salientar de toda a extensa explanação sobre esta prática é a sua ligação com o budismo. As origens da introdução do chá no arquipélago nipónico deveram-se, com efeito, aos *bonzo* que viajavam até à China e que de lá o traziam. Durante os primeiros tempos o produto era utilizado apenas para fins medicinais, pelas suas várias propriedades benéficas referidas por Rodrigues, e para estimular a concentração entre os praticantes da espiritualidade Zen. Quando o seu consumo deixou os limites dos templos e mosteiros levou consigo os seus princípios ideológicos. Tal como é demonstrado na *História*, a essência das regras que regem o *chanoyu* (mais tarde designado por *suky*) encontram-se no pensamento dessas seitas, especialmente pela simplicidade que o caracterizava, pela austeridade que devia existir na decoração da sala de chá (sem elementos ostentativos) de forma a promover a tranquilidade de todos os que se encontravam no seu interior, de modo a que pudessem desfrutar de momentos de serenidade, de harmonia com o ambiente envolvente e de introspecção.

As temáticas supramencionadas são, assim, as únicas que na totalidade dos primeiros dois volumes da *História da Igreja do Japão*, se relacionam com os cultos religiosos existentes no arquipélago, muito menores do que as que expectávamos. Contudo, não podemos deixar de reconhecer que, no que concerne a outros temas relativos à cultura nipónica, podem ser encontradas bastantes informações. Desde a caracterização geográfica, florística e faunística das ilhas, passando pela divisão administrativa complementada por várias referências à história política do país, os sistemas utilizados de peso e medida (descritos como iguais aos europeus), a estruturação do calendário, os hábitos de vestuário, alimentares, de cumprimento entre os indivíduos, até às festas, às artes liberais e mecânicas e à astrologia, são inúmeras as descrições que podem ser analisadas para o estudo da sociedade nipónica.

Assim, podemos afirmar que João Rodrigues *Tçuzzu* constitui, sem dúvida, um nome incontornável para a compreensão da civilização japonesa de finais do século XVI e inícios do século XVII no que respeita a muitas das suas dimensões, mas não para uma reflexão sobre as suas vivências religiosas.

Se é indiscutível que Rodrigues conheceu e compreendeu muito do Japão, será que não chegou à sua alma?

FONTES E BIBLIOGRAFIA

Fontes Impressas

Cartas que os padres e irmãos da Companhia de Iesus escreuerão dos Reynos de Iapão & China aos da mesma Companhia da India & Europa des do anno de 1549 até o de 1580, Évora, publicação de Manuel de Lyra, 1598

FRÓIS, Luís, S.J., *História de Japam*, 4 volumes, ed. José Wicki, Lisboa, Biblioteca Nacional, 1976

RODRIGUES, João, S.J., *Arte da Lingoa de Iapam composta pello Padre Ioão Rodrigues da Cõpanhia de IESV diuidida em tres livros*, Nagasaki, Colégio da Companhia de Jesus, 1604 [Versão digital disponível em www.googlebooks.com]

-----, *Arte Breve da Lingoa Iapoa*, (transcrição e tradução japonesa de Hino Hiroshi), [Facsimile do original existente na Biblioteca Nacional da Ajuda, Lisboa], Tóquio, Shin-Jinbutsu-Ôrai-Sha, 1993

-----, *História da Igreja do Japão*, 2 volumes, ed. João do Amaral Abranches Pinto, Macau, Notícias de Macau, 1955

RUIZ-DE-MEDINA, Juan (ed)., *Documentos del Japon*, Roma, Instituto Histórico de la Compañia de Jesús, 1990

SCHÜTTE, Joseph Franz, S.J., *Monumenta Historica Japoniae I. Textus Catalogorum Japoniae (1549-1654)*, Roma, Monumenta Historica Societatis Iesu (vol. 111), 1975

Obras Gerais

MENESES, Avelino de Freitas de Nova *História de Portugal. Da Paz da Restauração ao Ouro do Brasil*, vol. VII, coord., Lisboa, Editorial Presença, 2001

MURPHEY, Rhoads, *A History of Asia*, s.l., Longman, 2005

Estudos

ABÉ, Ryūchi, “Shingon Buddhism, Japan”, in *Encyclopedia of Buddhism*, Robert E. Buswell Jr. (ed.), vol.2, Nova Iorque, Macmillan Reference, 2004

APP, Urs, *The Birth of Orientalism*, Filadélfia, University of Pennsylvania Press, 2010

BARRETO, Luís Filipe, *Macau: Poder e Saber - Séculos XVI e XVII*, Lisboa, Editorial Presença, 2006

BERTHON, Jean-Pierre, “O Xintoísmo. Referências Históricas e Situação Actual”, in *As Grandes Religiões do Mundo*, dir. Jean Delumeau, Lisboa, Editorial Presença, 2002, pp. 582-611

BÉSINEAU, Jacques, *Au Japon avec João Rodrigues, 1580-1620*, Lisboa/Paris, Comissão Nacional para as Comemorações dos Descobrimentos Portugueses/Centre Culturel Calouste Gulbenkian, 1998

(The) *Cambridge History of Japan*, vol. 1, *Ancient Japan*, John Whitney Hall (ed.), Cambridge Histories Online/Cambridge University Press, 2008

(The) *Cambridge History of Japan*, vol. 2, *Heian Japan*, Donald H. Shively e William McCullough (ed.), Cambridge Histories Online/Cambridge University Press, 2008

(The) *Cambridge History of Japan*, vol. 3, *Medieval Japan*, John Whitney Hall (ed.), Cambridge Histories Online/Cambridge University Press, 2008

(The) *Cambridge History of Japan*, vol. 4, *Early Modern Japan*, John Whitney Hall (ed.), Cambridge Histories Online/Cambridge University Press, 2008

COOPER, Michael, S.J., *Rodrigues: O intérprete. Um Jesuíta no Japão e na China do Século XVI*, Lisboa, Quetzal Editores, 2003

-----, *João Rodrigues Account f Sixteenth-Century Japan*, London, The Hakluyt Society, 2001

-----, *They came to Japan: An Antology of European Reports on Japan*, Center for Japanese Studies /University of Michigan, 1994

COSTA, João Paulo Oliveira e, “Tokugawa Ieyasu and the Christian *Daimyō* during the Crisis of 1600”, in *Bulletin of Portuguese/Japanese Studies*, vol. 7 (Dezembro 2007), pp. 45-71

-----, “A Route under pressure. Communication between Nagasaki and Macao (1597-1617)”, in *Bulletin of Portugues/Japanese Studies*, vol. 1 (Dezembro 2000), Lisboa, CHAM, pp. 75-95

-----, *O Japão e o Cristianismo no Século XVI. Ensaio de História Luso-Nipônica*, Lisboa, Sociedade Histórica da Independência de Portugal, 1999

-----, “Oda Nobunaga e a Expansão Portuguesa”, in *Revista de Cultura*, n^{os} 13/14 (Janeiro-Junho 1991), Instituto Cultural de Macau, pp. 259-272

-----, *O Cristianismo no Japão e o Episcopado de D. Luís Cerqueira*, dissertação de doutoramento em História dos Descobrimentos e da Expansão Portuguesa, Lisboa, Universidade Nova de Lisboa – Faculdade de Ciências Sociais e Humanas, 1998

-----, “A rivalidade luso-espanhola no Extremo Oriente e a querela missionológica no Japão”, in *O Século Cristão do Japão. Actas do colóquio internacional comemorativo dos 450 anos de amizade Portugal-Japão (1543-1993)*, (org. Roberto Carneiro e Arthur Teodoro de Matos), Lisboa, IHAM/CEPCEP, 1994, pp. 477-512.

DESHIMARU, Taisen, *Za-Zen. La pratique du Zen*, Paris, Seghers, 1974

FOLTZ, Richard, *Religions of the Silk Road. Overland, Trade and Cultural Exchange from Antiquity to the fifteenth century*, Nova Iorque, St. Martin’s Griffin, 1999

FURUTA, Takehiko, “Shinran (1173-1262)”, in *Shapers of Japanese Buddhism*, ed. Yusen Kashiwahara e Koyu Sonoda, Tóquio, Kōsei Publishing Co., 1994, pp. 87-96

HIOKI, Naoko F., “Tea Ceremony as Dialogical Space: The Jesuits and the Way of Tea in Early Modern Japan”, Boston College, 2008

IMAEDA, Aishin, “Eisai (1141-1215)”, in *Shapers of Japanese Buddhism*, ed. Yusen Kashiwahara e Koyu Sonoda, Tóquio, Kōsei Publishing Co., 1994, pp. 76-86.

-----, “Dōgen (1200-1253)”, in *Shapers of Japanese Buddhism*, ed. Yusen Kashiwahara e Koyu Sonoda, Tóquio, Kōsei Publishing Co., 1994, pp. 97-122

ITŌ, Yuishin, “Hōnen (1133-1212)”, in *Shapers of Japanese Buddhism*, ed. Yusen Kashiwahara e Koyu Sonoda, Tóquio, Kōsei Publishing Co., 1994, pp. 63-75

KASAHARA, Kazuo (ed.), *A History of Japanese Religion*, Tóquio, Kosei Publishing Co., 2001

KEOWN, Damien, *O Budismo*, Lisboa, Temas e Debates, 2002

LAMERS, Jeroen P., *Japonius Tyrannus. The Japanese Warlord Oda Nobunaga Reconsidered*, Leiden, Hotei Publishing, 2000

MONTEIRO, Nuno Gonçalo, *D. José. Na sombra de Pombal*, Lisboa, Temas e Debates, 2008

MORAES, Wenceslau de, *O culto do chá*, Lisboa, Biblioteca Editores Independentes, 2008

PINTO, Ana Fernandes, *Uma Imagem do Japão. A Aristocracia Guerreira Nipónica nas Cartas dos Jesuítas de Évora (1598)*, Macau, Instituto Português do Oriente/Fundação Oriente, 2004

RIBEIRO, Madalena, *Samurais Cristãos. Os Jesuítas e a Nobreza Cristã do Sul do Japão no Século XVI*, Lisboa, CHAM, 2009

ROBERT, Jean-Noël, “O Budismo. História e Fundamentos”, in *As Grandes Religiões do Mundo*, Lisboa, Editorial Presença, 2002, pp. 429-503

ROTERMUND, Hartmut O. (dir.), *Religions, croyances et traditions populaires du Japon*, Paris, Maisonneuve & Larousse, 2000

VÁRIOS, *Cristianismo no Japão. Universalismo Cristão e Cultura Nipónica (Actas do Colóquio)*, s.l., Fundação Ais/Missionários do Verbo Divino, 2007

SCHÜTTE, Franz, S.J., *Valignano's Mission Principles for Japan*, 2 volumes, St. Louis, The Institute of Jesuit Sources, 1980

SONODA, Kōyū, “Saichō (767-822)”, in *Shapers of Japanese Buddhism*, ed. Yusen Kashiwahara e Koyu Sonoda, Tóquio, Kōsei Publishing Co., 1994, pp. 26-38

SOUYRI, Pierre-François, *Nouvelle Histoire du Japon*, Paris, Perrin, 2010

SUZUKI, D. T., *Essays in Zen Buddhism*, Londres, Souvenir Press, 2010

TOKI, Masanori, “O Xintoísmo, Religião Étnica do Japão”, in *As Grandes Religiões do Mundo*, Lisboa, Editorial Presença, 2002, pp. 582-611

WATTS, Alan W., *O Budismo Zen*, Lisboa, Editorial Presença, 2000

VALIGNANO, Alexandre, *Les jésuites au Japon*, Paris, Desclée de Brouwer, 1990

YAMAORI, Tetsuo, “Buddha-s and Kami-s: about the Syncretic Relationship between Shintō and Buddhism”, in *Bouddhisme et cultures locales. Quelques cas de reciproques adaptations*, Paris, École Française D'Extrême Orient, 1994, pp. 179-198

ANEXOS

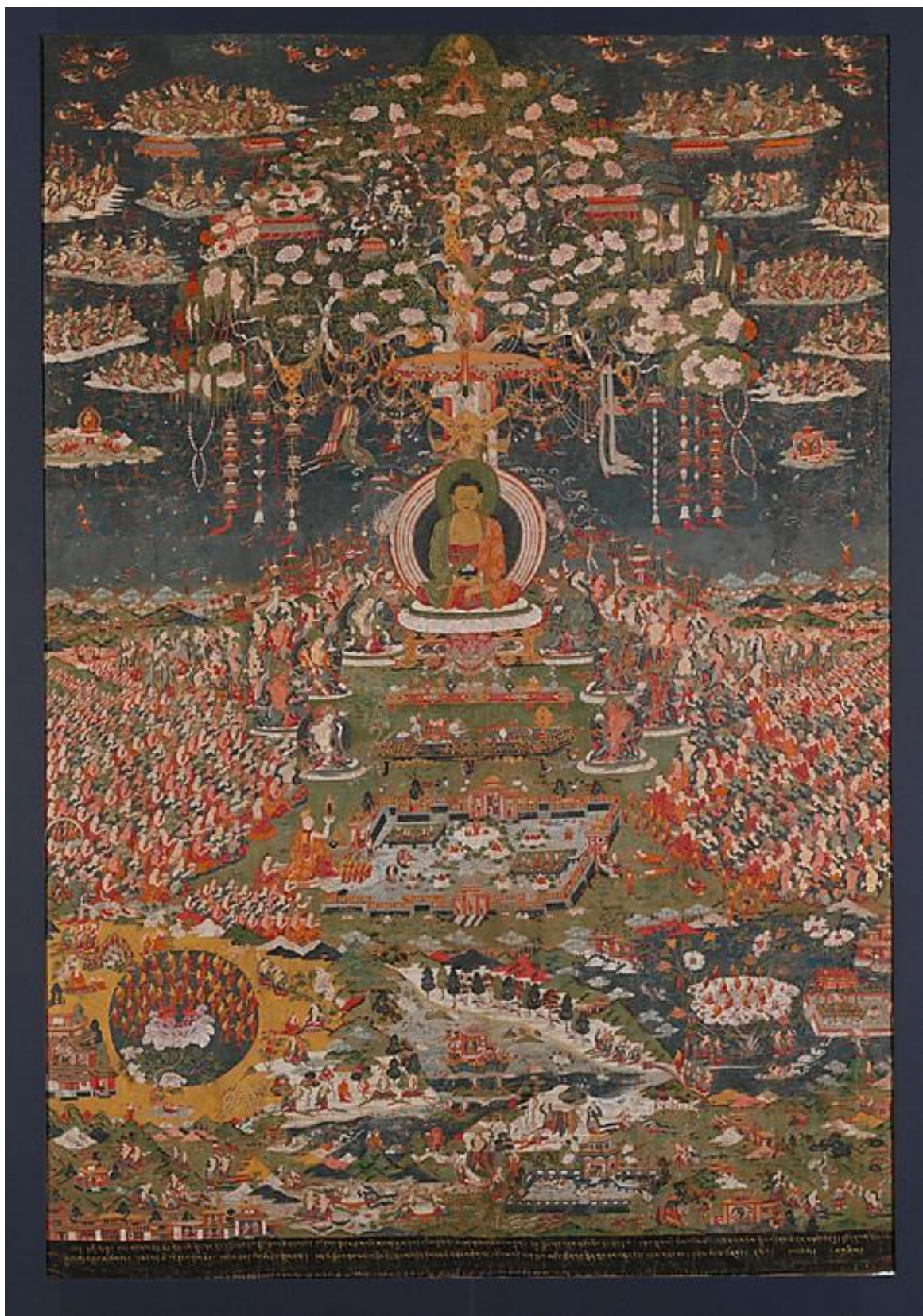


Figura 1 – Paraíso do Buda Amida, Tibete, c. 1700 [Fonte: Metropolitan Museum of Art]



Figura 2 – *Mandala* cosmológica com representação do Monte *Meru* - China, século XIV [Fonte: Metropolitan Museum of Art]

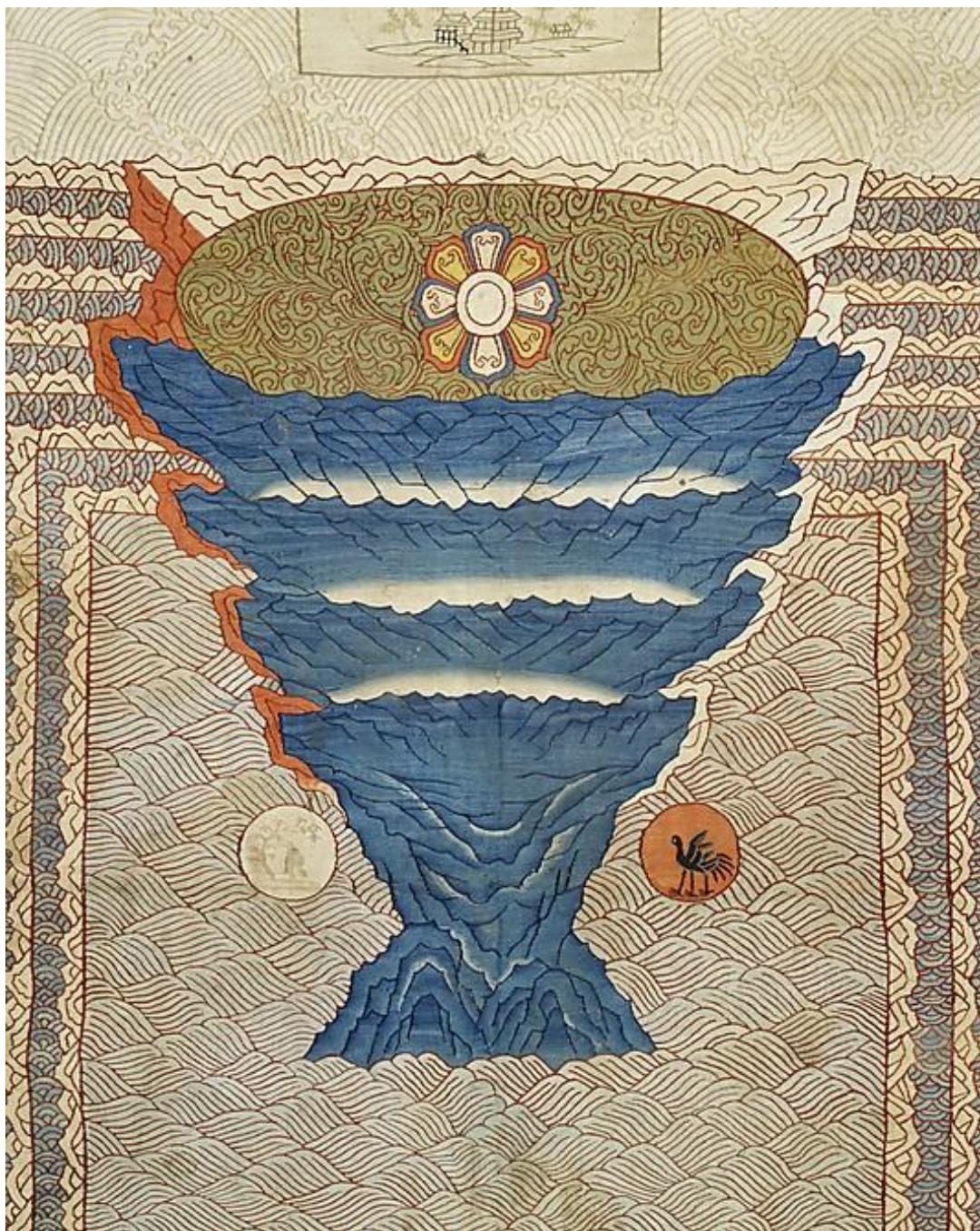


Figura 3 – *Mandala* cosmológica com representação do Monte *Meru* (pormenor: a Lua, à esquerda, e o Sol, à direita, circulam em torno da montanha que emerge das águas. No seu topo encontra-se uma flor de lótus, na qual se senta Buda.) – China, século XIV [Fonte: Metropolitan Museum of Art]

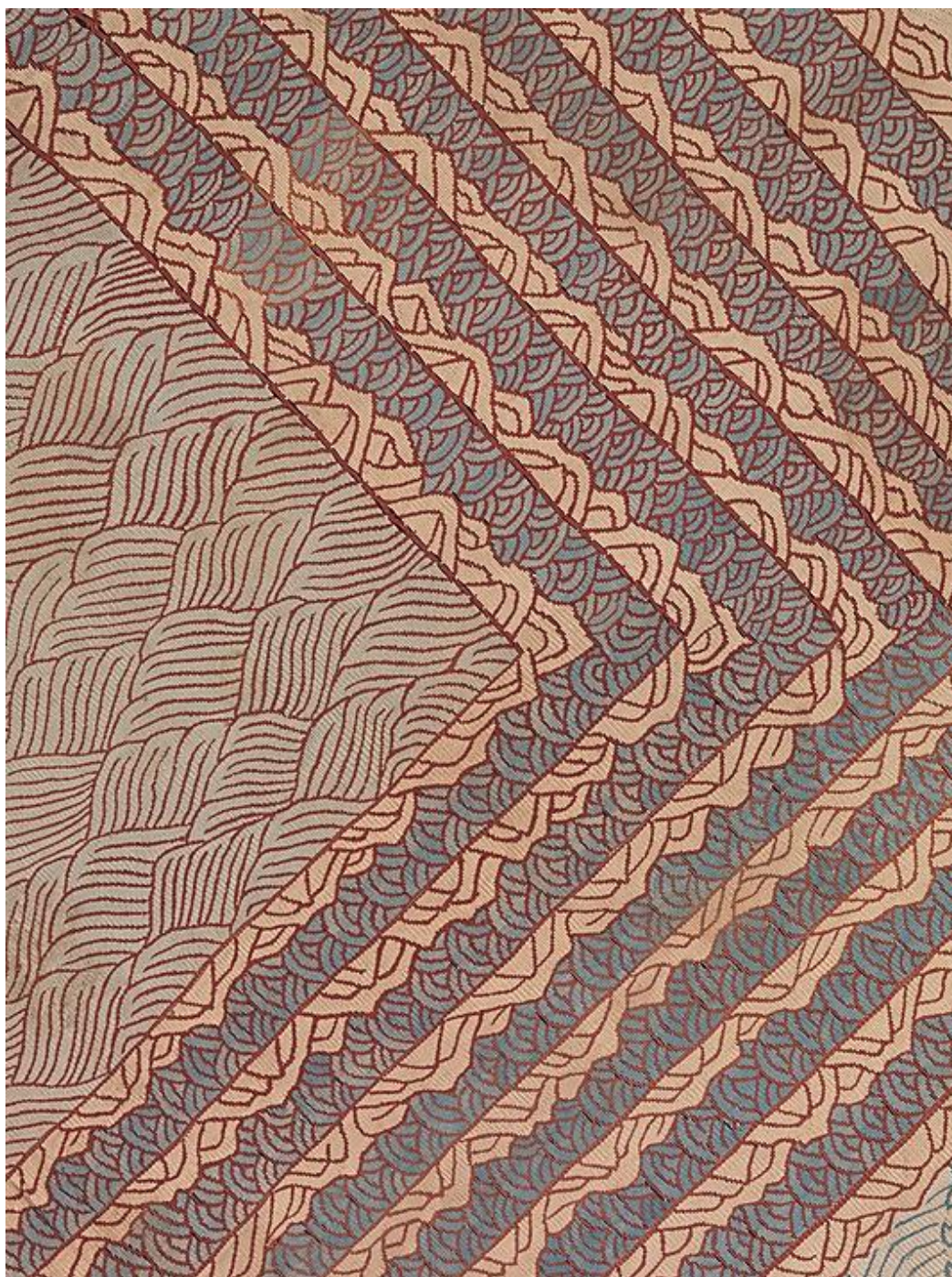


Figura 4 – *Mandala* cosmológica com representação do Monte *Meru* (pormenor: as sete linhas de muralhas e os sete mares que circundam o monte) - China, século XIV [Fonte: Metropolitan Museum of Art]